8134

DEAR READER,

DUE TO THE FRAGILITY AND/OR
BRITTLENESS OF THIS BOOK,
IT MUST BY USED IN THE LIBRARY
AND CANNOT BE PHOTOCOPIED.

PLEASE BE GENTLE WITH IT.

THANK YOU.

Class 88 Book

Accession No. 8134

FIC THEOLOGICAL SEMINARY
LIBRARY

Gift of F. A. Beckwith Library.

F. A. Beckwith

BIBLISCHER COMMENTAR

ÜBER

DAS ALTE TESTAMENT.

HERAUSGEGEBEN

VON

Carl Friedr. Keil und **Franz Delitzsch.**

VIERTER THEIL: POETISCHE BÜCHER.

ERSTER BAND:

DIE PSALMEN.

DRITTE VERBESSERTE UND BEREICHERTE AUFLAGE.

LEIPZIG,
DÖRFFLING UND FRANKE.
1873.

G. A. Beckwith

BIBLISCHER COMMENTAR

ÜBER

DIE PSALMEN

VON

FRANZ DELITZSCH
DR. UND PROF. DER THEOL.

ERSTE HÄLFTE: PSALM I–LXXII.

DRITTE VERBESSERTE UND BEREICHERTE AUFLAGE.

LEIPZIG,
DÖRFFLING UND FRANKE.
1873.

CBPac

DH5
K265
v.7

VORREDE ZUR DRITTEN AUFLAGE.

Nachdem mein Psalmen-Commentar anderthalb Jahr lang im Buchhandel gefehlt hat, darf er nun endlich in dritter Ausarbeitung ans Licht treten, jetzt wieder wie das erste Mal in zwei Theilen: denn der Text der zweiten Ausarbeitung erscheint hier nicht allein vielfach verbessert, sondern hat sich auch unter der Hand um mehrere Bogen bereichert. Manche Berichtigungen verdanke ich meinem Freunde *Rev.* Francis Bolton, dessen englische Uebersetzung meiner Psalmen (3 Bdd., Edinburgh 1871) und meines Iob zu den gelungensten in Clark's *Foreign Theological Library* gehört. Mancherlei Erweiterungen ergaben sich schon infolge durchgängiger Berücksichtigung der neuen Ausgabe des Hupfeld'schen Commentars von Eduard Riehm (4 Bdd. 1867. 68. 70. 71), woneben auch was sonst seit 1867 von August Dillmann (Anzeige des Ewald'schen Comm. in Bd. XIII der Jahrbb. für Deutsche Theologie), Eberhard Schrader (Zur Textkritik der Psalmen in Jahrg. 1868 der Studien und Kritiken), August Klostermann (Untersuchungen zur alttest. Theologie 1868), Carl Ehrt (Makkabäerpsalmen 1869), Carl Bernh. Moll (Comm. in Lange's Bibelwerk, 2 Bdd. 1869. 71) und Andern zur Auslegung und Kritik der Psalmen beigesteuert worden ist Beachtung heischte. Für die Vergleichung der griechischen Uebersetzungen lag mir nun der die poetischen Bücher enthaltende Band der neuen Hexapla-Ausgabe von Frederic Field vor (Oxford 1867); die bisher unbekannte arabische Uebersetzung von dem Karäer Jefeth ben Eli aus Basra konnte ich in der Ausgabe von J. J. L. Barges (Paris 1871) benutzen.

Welch reichen Zuwachs an etymologischen Feststellungen der Wortbegriffe diese dritte Ausarbeitung gewonnen hat, wird das ihr hinten angehängte Wörterverzeichnis zeigen. Manchem Leser würde vielleicht ein Wiederabdruck des in Bd. 2 (1860) der ersten Ausgabe enthaltenen Accentuationssystems der poetischen Bücher von S. Baer (S. 477—511)

erwünscht gewesen sein, denn das ist gegenwärtig die einzige Quelle, aus welcher sich gründliche Belehrung über dieses schwierige Stück hebräischer Grammatik schöpfen läßt. Aber die Reproduction jener umfänglichen Abhandlung würde bei der großen Kostspieligkeit des schwierigen Satzes unseren Commentar zu sehr vertheuert haben; übrigens verfügt die Verlagsbuchhandlung noch über einen kleinen Rest von Exemplaren jenes Bd. 2 (à 2 Thlr.), so daß die durch nichts ersetzbare Abhandlung wenigstens noch nicht gänzlich aus dem Buchhandel geschwunden ist. Ihre Stelle wird in der vorliegenden dritten Ausgabe ein accentuologischer Commentar zu Ps. 1—3 einnehmen.

Einen kurzen Abriß des poetischen Accentuationssystems enthält der von S. Baer herausgegebene, von mir bevorwortete hebräische Psalter, welcher 1861 im Verlag von Dörffling und Franke erschienen und noch immer als correkte billige Handausgabe (à 6 Sgr.) den Lesern meines Commentars zu empfehlen ist. Unterdeß ist auch der von mir S. 34 des letzteren geäußerte Wunsch in Erfüllung gegangen, daß eine hebräische Psalmenausgabe mit der lateinischen Uebersetzung des Hieronymus aus dem Grundtext, welche nicht Bestandtheil der Vulgata geworden ist, herausgegeben werden möchte. Die kritische Bearbeitung des Textes dieser lateinischen Uebersetzung war die letzte Arbeit meines seitdem schwer erkrankten Freundes von Tischendorf. Das neue Psalterium, welches mit einer reichen Fülle masoretischer und textgeschichtlicher Beigaben ausgestattet ist, hat den Titel: ספר תהלים *Liber Psalmorum Hebraicus atque Latinus ab Hieronymo ex Hebraeo conversus. Consociata opera ediderunt Constantinus de* Tischendorf, S. Baer, Fr. Delitzsch. *Lipsiae: F. A. Brockhaus.* 1873.

Auf diese zwei Psalterien ist in dem vorliegenden Commentar, dessen zweiter Theil im Frühjahr 1874 dem ersten folgen wird, häufiger Bezug genommen.

Leipzig, am 19. Sept. 1873. F. D.

VORREDE ZU DER ZWEITEN AUFLAGE.

Seit dem Erscheinen meines Commentars über den Psalter (2 Bdd. 1859—60) sind sieben volle Jahre verflossen, während welcher für die Psalmenauslegung Vieles und Bedeutendes geleistet worden ist. Von dem Commentar Hupfelds erschienen seit dem Abschluß des meinigen die zwei letzten Bände (Bd. 3. 1860, Bd. 4. 1862); der von Hitzig (1835—36) trat in neuer Gestalt, um den Ertrag einer nahezu dreißigjährigen Fortarbeit bereichert, aus Licht (2 Bdd. 1863—65) und auch der von Ewald ist zum dritten Male ins Feld gerückt (1866), mit stolzen Worten alle Mitarbeiter niederschnaubend, um sich allein die Ehre zu geben. Außerdem hat Böttchers Neue Kritische Ährenlese, nach des Verf. Tode von Mühlau herausgegeben, werthvolle Beiträge zur Psalmenauslegung geliefert (Abth. 2. 1864); v. Ortenberg hat das Verständnis der Psalmen textkritisch (Zur Textkritik der Ps. 1861) und Kurtz theologisch (Zur Theologie der Ps. in der Dorpater Zeitschr. 1864—1865) gefördert, und daneben wollten auch Böhls „Zwölf Messianische Psalmen" (1864) und Kamphausens Psalmenerklärung in Bunsens Bibelwerk (1863) beachtet sein.

An äußeren Anlässen zur Revision meines eignen Commentars fehlte es mir also nicht, aber auch nicht an Einsicht in dessen Mängel. Trotzdem that Hupfelds rücksichtslos wegwerfendes Urtheil mir wehe. In einem Aufsatz über masoretisch treue Darstellung des alttestamentlichen Textes (Luther. Zeitschr. 1863) gab ich dieser Empfindung gelegentlichen Ausdruck. „Ebenerst — schrieb mir Hupfeld am 20. Oct. 1863 — kommt mir Ihre Klage über mein Urtheil am Schluß meines Psalmenwerks zu Gesichte. Die Klage ist so milde, antwortet so wenig der Bitterkeit des Urtheils und schlägt dabei Saiten an, die in mir noch nicht abgestumpft sind und noch nicht verlernt haben, den Nachklang schönerer Zeiten gemeinsamen Forschens wiederzubringen und das Gefühl der Dankbarkeit für treue Genossenschaft zu erneuern, daß

sie mir ins Herz und Gewissen gegriffen hat.“ Er schließt seinen Brief mit der Hoffnung, daß er noch Gelegenheit erhalten werde, öffentlich auszusprechen, wie sehr jenes schroffe und ungemilderte Urtheil jetzt seinem eignen Gefühl widerstehe. Von diesem Briefe habe ich bis jetzt keinerlei Gebrauch gemacht. Ich betrachtete ihn als ein Geheimnis zwischen uns beiden. Nachdem aber Riehm jenes Urtheil unverändert in die 2. Ausgabe des 1. Bandes des Hupfeldschen Commentars herübergepflanzt hat, bin ich es nicht allein mir, sondern auch dem unterdeß Heimgegangenen schuldig zu erklären, daß dies nicht in seinem Sinne geschehen ist.

Von größtem Nutzen war mir bei meiner neuen Ausarbeitung der neue Commentar Hitzigs. Hier fand ich den meinigen mit oder ohne Nennung von Anfang bis zu Ende gleichmäßig berücksichtigt und einer scharfen aber wolwollenden Kritik unterzogen, hie und da nicht ohne willige Anerkennung der darin nicht zu vermissenden wissenschaftlichen Fortbewegung. In Vergleich mit einem solchen Halsgericht, wie es Hupfeld über mich und Ewald einige Jahre später mit ähnlichen Worten über ihn vollzogen hat, trat mir hier maßhaltige Kritik der Sache und bei allem Selbstbewußtsein des überall originellen Forschers doch auch Sinn für den Schweiß fremder Arbeit entgegen.

Um so mehr darf ich hoffen, daß alle diejenigen, welche wissenschaftlichen Wahrheitssinn und Fortschritt nicht für das ausschließliche Vorrecht ihrer Richtung halten, in dieser neuen Ausarbeitung meines Commentars vieles Lehrreiche und manches richtiger Erkannte finden werden. Daß ich fortgefahren habe, das reiche orientalische Wissen Fleischers und Wetzsteins in die Bahn biblischer Wissenschaft zu lenken, wird man mir danken. Daß ich aber auch Leistungen jüdischer Forscher gern in meinen Bereich ziehe, geschieht in dem Wunsche, die Scheidewand zwischen Synagoge und Kirche fallen zu sehen. Die Schriftauslegung hat nicht allein der Kirche der Gegenwart zu dienen, sondern auch an der Kirche der Zukunft zu bauen. In diesem Sinne befehle ich die vorliegende Arbeit der Gnade und dem Segen des heilsgeschichtlichen Gottes.

Erlangen, am 7. Juli 1867.

Fr. Delitzsch.

EINLEITUNG

IN DEN PSALTER.

Was das Herz im Menschen, das ist der Psalter in der Bibel.
Joh. Arnd.

I. Stellung des Psalters unter den Hagiographen, besonders den poetischen Büchern.

Der Psalter bildet überall einen Bestandtheil der sogen. Kethubim oder Hagiographen. Seine Stellung aber innerhalb dieser ist schwankend. Daß er in der urchristlichen Zeit die Kethubim eröffnete, scheint aus Luc. 24,44 hervorzugehen.[1] Die in den hebräischen Handschriften deutscher Klasse herrschende Bücherfolge, welcher unsere gedruckten Handausgaben sich anschließen, ist wirklich diese: Psalmen, Sprüche, Iob und darauf die fünf Megilloth. Die Masora aber und die Handschriften spanischer Klasse beginnen die Kethubim mit der Chronik, welche sie ungeschickterweise von Ezra-Nehemia trennen, und lassen darauf die Psalmen, Iob, Sprüche und die fünf Megilloth folgen.[2] Und dem Talmud zufolge (*Bathra* 14^{b}) ist die rechte Aufeinanderfolge diese: Ruth, Psalmen, Iob, Sprüche; Ruth geht dem Psalter wie dessen Prolog voraus, denn Ruth ist die Ahnfrau dessen dem die heilige Lyrik ihre reichste Blütezeit verdankt. Daß der Psalter die Abtheilung der Kethubim eröffne, ist ohne Zweifel das Naturgemäßeste, schon deshalb, weil er seinem Grundstock nach die davidische Zeit repräsentirt, wie dann weiter Spruchbuch und Iob die Chokma-Literatur der salomonischen. Daß er aber nirgends anders als innerhalb der Kethubim seinen Platz finden konnte, versteht sich von selbst. Die erste Stelle im Kanon nimmt der Codex der Gesetzgebung ein, welcher die Grundlage des alten Bundes und des Volkstums sowie auch alles folgenden Schrifttums Israels ist — die תורה, welcher gegenüber alle anderen h. Schriften als קבלה (auf ihr ruhende Ueberlieferung) gelten.[3] An dieses grundlegende Fünfbuch schließt sich unter dem Gesamttitel נביאים

1) Auch aus 2 Macc. 2,13., wo τὰ τοῦ *Δαυίδ* Bez. der כתובים nach ihrem Anfang zu sein scheint, und aus Philo *de vita contempl.* (*Opp.* II, 475 *ed. Mangey*), wo er *νόμους καὶ λόγια θεσπισθέντα διὰ προφητῶν καὶ ὕμνους καὶ τὰ ἄλλα οἷς ἐπιστήμη καὶ εὐσέβεια συναύξονται καὶ τελειοῦνται* unterscheidet.

2) In allen masor. Verzeichnissen folgen die 24 Bb. einander folgendermaßen: 1) בראשית; 2) ואלה שמות; 3) ויקרא; 4) וידבר (auch במדבר); 5) אלה הדברים; 6) יהושע; 7) שופטים; 8) שמואל; 9) מלכים; 10) ישעיה; 11) ירמיה; 12) יחזקאל; 13) תרי עשר; 14) דברי הימים; 15) תהלות; 16) איוב; 17) משלי; 18) רות; 19) שיר השירים; 20) קהלת; 21) קינות (ארכה); 22) אחשורוש (מגלה); 23) דניאל; 24) עזרא. Die masor. Abbreviatur für die drei vorzugsweise poetischen Bb. ist demgemäß nicht א"מת, sonderen (übereinstimmig mit ihrer talm. Aufeinanderfolge) ת"אמ (wie auch bei Chajug), s. Elia Levita, *Masoreth ha-Masoreth* p. 19. 73 (*ed. Ven.* 1538).

3) So werden die Psalmen z. B. in *Sifrê* zu Num. 25,27 citirt.

erst eine Reihe vergangenheitsgeschichtlicher Schriften prophetischen Charakters, welche die Geschichte Israels von der Besitznahme Canaans bis zum ersten Lichtblicke im Strafzustande des babylonischen Exils herabführen *(Prophetae priores),* und dann eine Reihe zukunftsgeschichtlicher, d. i. weissagender Schriften prophetischer Verfasser, welche bis in die Zeit des Darius Nothus, und zwar des zweiten jerusalemischen Aufenthalts Nehemia's unter diesem Perserkönige herabreichen *(Prophetae posteriores).* Chronologisch angesehen, würde die erste Reihe der zweiten besser entsprechen, wenn ihr die Geschichtsbücher der persischen Zeit (Chronik-Ezra, Nehemia, Ester) angefügt wären, was aus gutem Grunde nicht geschehen ist. Das israelitische Schrifttum hat zwei scharf unterschiedene Geschichtschreibungsweisen ausgeprägt, als deren allgemeine Typen schon die sogen. elohistische und die sogen. jehovistische Geschichtschreibung im Pentateuche gelten können, nämlich die annalistische und die prophetische — jene Geschichtsbücher der persischen Zeit aber sind annalistischen, nicht prophetischen Charakters (obwol die Chronik viele Reste prophetischer Geschichtschreibung, wie umgekehrt das Königsbuch viele Reste annalistischer, aufgenommen und mit sich verschmolzen hat): sie durften also nicht unter den *Prophetae priores* zu stehen kommen; nur mit Ruth verhält es sich anders, dieses Büchlein ist dem Ende des Richterbuchs (c. 17—21) so ähnlich, daß es wol zwischen Richter und Samuel stehen könnte, es hat auch ursprünglich hinter dem Richterbuch gestanden, wie die Klagelieder Jeremia's hinter seinem Weissagungsbuch, und nur aus liturgischem Grunde sind beide den sogen. Megilloth (Hoheslied, Ruth, Threni, Koheleth, Ester, wie sie in unsern Handausgaben nach dem Festkalender geordnet aufeinander folgen) zugesellt worden. Alle übrigen Bücher konnten selbstverständlich nur in der dritten Abth. des Kanons untergebracht werden, die man, wie neben תורה und נביאים kaum anders möglich war, ganz allgemein כתובים betitelte, welches, wie der Enkel Ben-Sira's in seinem Prologe (132 v. Chr.) es wiedergibt, *τὰ ἄλλα πάτρια βιβλία* bed. Es heißen so Schriften und zwar heilige Schriften (*γραφεῖα* oder *ἁγιόγραφα*, wie man zur Zeit des Epiphanius sagte), auf welche man sich stützen und mit בכתוב oder דכתיב (*γέγραπται γάρ*)[1] berufen kann, also zwar nicht der Bed., aber dem Werthe nach s. v. a. כתבי קדש, aber nicht s. v. a. כתובים ברוח הקדש; denn die Lehre von drei Stufen der Inspiration, wonach ברוח הקדש die mit größter geistlicher Selbstthätigkeit verbundene dritte Stufe ist, läßt sich nicht über Maimûni (gest. 1204) zurückverfolgen,

II. Namen des Psalters.

Am Schlusse des Ps. 72 findet sich v. 20 die Unterschrift: *„Zu Ende sind die Gebete Davids, des Sohns Isai's“.* Sämtliche vorausgegangene Ps. werden hier unter dem Namen תְּפִלּוֹת zusammengefaßt.

1) s. meinen hebräischen Römerbrief (1870) S. 12.

Das ist befremdend, weil sie mit Ausnahme von Ps. 17 (weiterhin 86. 90. 102. 142) sämtlich anders überschrieben sind und weil sie zum Theil, wie z. B. Ps. 1 und 2, gar keine Gebetsanrede an Gott enthalten und also nicht die Form von Gebeten haben. Dennoch ist der Gesamtname תפלות auf alle Ps. passend. Das Wesen des Gebets ist der gerade und unverwandte Hinblick auf Gott, die Versenkung des Geistes in den Gedanken an Ihn. An diesem Wesen des Gebets haben alle Ps. Theil, auch die didaktischen und hymnischen ohne Gebetsanrede, wie das Loblied Hanna's, welches 1 S. 2, 1 mit ותתפלל eingeführt wird. In der äußern Ueberschrift führt der Psalter den N. תְּהִלִּים (סֵפֶר), wofür gemeinhin auch תְּפִלּוֹת (apocopirt תִּפְלֹי) gesagt wird, wie Hippolytos (*ed. de Lagarde* p. 188) bezeugt: *Ἑβραῖοι περιέγραψαν τὴν βίβλον Σέφρα θελείμ.*[1] Auch dieser Name kann befremden, denn die Ps. sind kaum der Mehrzahl nach eigentliche Hymnen, die meisten sind elegisch oder didaktisch, und nur ein einziger, Ps. 145, ist geradezu תהלה überschrieben. Aber auch dieser Gesamtname der Ps. ist statthaft, denn alle haben Theil am Wesen des Hymnus, nämlich dem Zwecke desselben, der Verherrlichung Gottes. Die erzählenden preisen die *magnalia Dei,* die klagenden preisen ihn gleichfalls, indem sie sich an Ihn als den alleinigen Helfer wenden und mit dankbarer Zuversicht der Erhörung schließen — das V. הַלֵּל schließt beides in sich: das *magnificat* und das *de profundis.* Die Sprache der Masora bevorzugt statt תהלים die weibliche Namensform und nennt den Psalter durchweg (z. B. zu 2 S. 22, 5) ספר תהלות.[2] Im Syrischen heißt er *kᵉthobo dᵉmazmûre,* im Koran *zabûr* (nicht wie Golius und Freytag vocalisiren *zubûr*), was für das arabische Sprachbewußtsein nichts weiter als „Schrift" (synon. *kitâb*) bed. (s. zu 3, 1), vielleicht aber aus *mizmor* verderbt ist, wovon in jüdisch-orientalischen HSS ein Plural mit Umlaut *mezâmîr* gebildet wird. In der alttest. Schrift kommt ein Plural von *mizmor* nicht vor. Auch im nachbiblischen Sprachgebrauch findet sich *mizmorim* oder *mizmoroth* als Psalmenname nur vereinzelt. Um so üblicher ist im Hellenistischen das entsprechende *ψαλμοί* (von *ψάλλειν* = זָמַר); die Psalmensamlung heißt *βίβλος ψαλμῶν* (Luc. 20, 42. Apg. 1, 20) oder *ψαλτήριον,* indem der Name des Saiteninstruments *(psantērîn* im B. Daniel)[3] meta-

1) Bei Eusebios VI, 25: *Σέφηρ θιλλήν*, noch anders vocalisirt Hieronymus (Vorr. seiner Psalmen-Uebers. *juxta Hebraicam veritatem*): *SEPHAR THALLIM quod interpretatur volumen hymnorum.* Demgemäß findet sich hinter *Psalterium ex Hebraeo Cod.* 19 der Stiftsbibl. in St. Gallen die Unterschrift: *Sephar Tallim Quod interpretatur volumen Ymnorum explicit.*

2) Daß die Masora den Psalter הלילא (*hallêla*) nenne, ist eine irrige Meinung Buxtorfs in seiner *Tiberias* und auch jüdischer Masoretiker. Diesen Namen führt nur das sogen. Hallel Ps. 113—119, denn in der Masora zu 2 S, 22, 5 wird 116, 3ª im Verhältnis zu 18, 5ª חברו דהלילא (die gleichlautende Stelle des Hallel) genannt.

3) *Νάβλα* — sagen Eusebios und andere der griech. Väter — *παρ' Ἑβραίοις λέγεται τὸ ψαλτήριον, ὃ δὴ μόνον τῶν μουσικῶν ὀργάνων ὀρθότατον καὶ μὴ συνεργούμενον εἰς ἦχον ἐκ τῶν κατωτάτω μερῶν, ἀλλ' ἄνωθεν ἔχον τὸν ὑπηχοῦντα χαλκόν.* Deutlicher noch beschreibt dieses Instrument Augustin *in Ps.* XLII und anderwärts: *Psalterium istud organum dicitur quod de superiore parte habet testudinem, illud scilicet tympanum et concavum lignum cui chordae innitentes re-*

phorisch auf die unter Begleitung desselben gesungenen Lieder übertragen wird; Psalmen sind Lyralieder, also lyrische Gedichte im eigentlichsten Sinne.

III. Geschichte der Psalmendichtung.

Ehe wir nun die Entstehung der Psalmensamlung uns vorstellig zu machen suchen können, haben wir uns einen Ueberblick über den Entwickelungsgang der Psalmendichtung zu verschaffen. Die lyrische Poesie ist die älteste Gattung der Poesie überhaupt und die hebräische Poesie, die älteste der auf uns gekommenen Poesien des Altertums, ist deshalb wesentlich lyrisch. Weder das Epos, noch das Drama, nur das Maschal hat sich bis zur Selbständigkeit davon abgezweigt. Selbst die Prophetie, welche sich von der Psalmodie durch vorwiegendes Getragenwerden des eigenen Geistes von der Macht des göttlichen unterscheidet, theilt mit dieser die gemeinsame Bezeichnung durch נִבָּא (1 Chr. 25, 1—3), und der Psalmensänger מְשׁוֹרֵר heißt auch als solcher חוֹזֶה (1 Chr. 25, 5. 2 Chr. 29, 30. 35, 15., vgl. 1 Chr. 15, 19 u. ö.), denn wie die heilige Lyrik sich häufig zu prophetischem Schauen erhebt, so geht die prophetische Epik der Zukunft, weil unabgelöst von der Subjektivität des Weissagenden, häufig in Psalmenton über.

Die mosaische Zeit wurde wie die Geburtszeit Israels als Volkes so auch die Geburtszeit seiner volkstümlichen Lyrik. Aus Aegypten brachte Israel Instrumente mit, welche sein erstes Lied Ex. c. 15 begleiteten — den ältesten Hymnus, welcher durch alle Hymnen der Folgezeit und auch durch den Psalter (vgl. v. 2 mit Ps. 118, 14; v. 3 mit Ps. 24, 8; v. 4. 14, 27 mit Ps. 136, 15; v. 8 mit Ps. 78, 13; v. 11 mit Ps. 77, 14. 86, 8. 89, 7 f.; v. 13. 17 mit Ps. 78, 54 u. dergleichen andere Parallelen) hindurchklingt. Nehmen wir dazu Ps. 90 und Dt. c. 32., so haben wir hier die Prototypen aller Ps., der hymnischen, der elegischen und der prophetisch-didaktischen. Alle drei Lieder sind noch ohne die spätere Kunst strophischen Ebenmaßes. Aber schon der hexastichisch angelegte Siegesgesang Debora's, 8 Jahrhunderte vor Pindar ein ihn überflügelndes Triumphlied, zeigt uns die Kunst der

---

sonant, cithara vero id ipsum lignum cavum et sonorum ex inferiore parte habet. An der Cither laufen die Saiten über den darunter befindlichen Resonanzboden hin, an Harfe und Lyra läuft der Resonanzkörper um die frei (ohne Resonanzsteg) schwingenden Saiten herum, entweder in Bogen- oder Winkelform, wie bei den Harfen, oder sie umschließend, wie bei den Lyren. Harfen mit oben befindlichem Resonanzkörper (sei es metallenem oder hölzernem, nämlich *lignum concavum* d. i. einem hohlen und dadurch sonoren Holze, welches wie eine *testudo* die Saiten überschildet und als *tympanum* dient), finden sich sowol auf ägyptischen Denkmälern als auf assyrischen. Cassiodor und Isidor verstehen unter dem von Augustin beschriebenen *Psalterium* das *Trigonum*, welches die Gestalt eines umgekehrten spitzwinkeligen Dreiecks hat, aber deshalb nicht gemeint sein kann, weil die horizontalen Saiten dieses Instruments von dem dreiseitigen Resonanzkörper umschlossen sind, so daß es als dreieckige Lyra zu gelten hat. Indes gibt es auch ein Trigonon aus der makedonischen Zeit, welches zur Harfe umgestaltet ist (s. Weiss' Kostümkunde, Figur 347) und wiederum unsere Auffassung bestätigt.

Strophik nahe ihrer Vollendung. Man hat es befremdend gefunden, daß schon die Anfänge der Poesie Israels so vollkommen sind, aber die Geschichte Israels, auch die seiner Literatur, steht unter einem andern Gesetze, als dem einer stetigen Entwicklung von unten nach oben. Die einzigartige Erlösungszeit Mose's beherrscht als schöpferischer Anfang alle folgende Entwickelung. Es findet eine Fortbewegung statt, aber eine solche, die nur zur Entfaltung bringt was in der mosaischen Zeit mit aller Urkraft und Fülle einer göttlichen Schöpfung begonnen hat. Wie eng verkettet aber dieser Fortschritt ist, zeigt sich daran, daß Hanna, die Sängerin des alttest. *Magnificat,* denjenigen unter ihrem Herzen trug, welcher den lieblichen Sänger Israels, auf deß Zunge das Wort Jahve's war, zum Könige gesalbt hat.

Durch David gelangte die heilige Lyrik zu ihrer höchsten Blüte. Es wirkte vieles zusammen, um Davids Zeit zu ihrer goldenen zu machen. Samuel legte dazu den Grund sowol durch seine reformatorische Wirksamkeit überhaupt, als insbes. durch die Gründung von Prophetenschulen, in denen unter seiner Leitung (1S. 19,19 f.) in Verbindung mit der Weckung und Pflege des prophetischen Charisma Gesang und Musik getrieben wurden. Durch diese Cönobien, von denen eine bisher in Israel nicht erlebte geistliche Erweckung ausging, ist auch David hindurchgegangen. Seine poetische Anlage ward hier, wenn nicht geweckt, doch gebildet. Er war ein geborner Musiker und Dichter. Schon als bethlehemitischer Hirte trieb er das Saitenspiel und vereinigte mit seiner natürlichen Begabung ein Herz voll tiefer Frömmigkeit. Aber Psalmen Davids des noch Ungesalbten enthält der Psalter so wenig (s. zu Ps. 8, 144), als das N. T. Schriften der Apostel aus der Zeit vor Pfingsten; erst von da an, wo mit seiner Salbung zum Könige Israels der Geist Jahve's ihn überkam und ihn auf die Höhe seines heilsgeschichtlichen Berufes stellte, sang er Psalmen, welche Bestandtheile des Kanons geworden sind. Sie sind die Frucht nicht allein seiner tiefbegabten und vom Geiste Gottes (2 S. 23,2) getragenen Persönlichkeit, sondern auch seiner eigentümlichen Führungen und der darein verflochtenen Führungen seines Volkes. Davids Weg von seiner Salbung an führte durch Leiden zur Herrlichkeit; das Lied aber ist, wie ein indisches Sprichwort sagt, aus dem Leid entsprossen, die *çlôka* aus *çôka*. Sein Leben war reich an Wechselfällen, die ihn bald zu elegischen Klagen, bald zu hymnischem Lobpreis stimmen mußten; zugleich war er, der Anfänger des Königtums der Verheißung, eine Weissagung auf den künftigen Christus, und sein typisch gestaltetes Leben konnte sich nicht anders aussagen, als in typischen oder auch bewußt prophetischen Worten. Zum Throne gelangt, vergaß er der Harfe nicht, die ihn auf der Flucht vor Saul begleitet und getröstet hatte, sondern lohnte ihr nach Würden. Er stellte 4000 Leviten, die 4. Abtheilung der gesamten Levitenschaft, als Sänger und Musiker beim Gottesdienste im Zelttempel auf Zion und theilweise in Gibeon, dem Orte des mosaischen Stiftszeltes, an, getheilt in 24 Klassen, unter den Sangmeistern Asaf, Heman und Ethan = Jeduthun (1 Chr. 25., vgl. 15,

17 ff.), und vervielfältigte die Instrumente, namentlich wol die Saiteninstrumente, durch eigne Erfindung (1 Chr. 23, 5. Neh. 12, 36 [1]). Es gab in Davids Zeit drei Opferstätten: auf Zion bei der Bundeslade (2 S. 6, 17 f.), in Gibeon beim mosaischen Stiftszelt (1 Chr. 16, 39 f.) und weiterhin auf der Ornan-Tenne, dem späteren Tempelberge (1 Chr. 21, 28—30). So wurden auch Andere vielfach ermuntert, ihre Gaben dem Gotte Israels zu widmen. Neben den 73 לדוד überschriebenen Ps., deren unmittelbar davidische Abkunft sich wenigstens bei einigen 50 durch ihre schöpferische Ursprünglichkeit, ihre affektvolle vorherrschend elegische Stimmung, ihre graziöse Haltung und Bewegung, ihre antike, aber durchsichtige und nur bei Schilderung des wüsten Treibens der Gottlosen finster und hart werdende Sprache rechtfertigt, enthält die Samlung folgende, welche nach gleichzeitigen von David angestellten Sängern benannt sind: 12 לאסף (Ps. 50. 73—83) von vorherrschend prophetischem Inhalt und Geiste, und 12 von der levitischen Sängerfamilie der בני־קרח (Ps. 42—49. 84. 85. 87. 88, mitgerechnet Ps. 43) von vorherrschend königlichem und priesterlichem Gepräge. Die beiden Ps. der Ezrahiten, Ps. 88 von Heman und 89 von Ethan, gehören schon in die Zeit Salomo's, dessen Namen außer Ps. 72 nur noch Ps. 127 trägt. Unter Salomo ging es mit der Psalmenpoesie schon abwärts; alle damaligen Geisteserzeugnisse tragen mehr den Stempel sinnender Betrachtung als unmittelbarer Empfindung, denn die ringende Sehnsucht war genießender Befriedigung, die nationale Concentration welttümlicher Ausbreitung gewichen. Es war die Zeit der Chokma, die den Sinnspruch künstlerisch ausgebildet und auch eine Art von Drama geschaffen hat. Salomo selbst ist Ausbildner des Maschal, dieser eigentlichen Dichtungsform der Chokma. Er war zwar nach 1 K. 5, 12 auch Verf. von 1005 Liedern, aber im Kanon finden sich von ihm nur zwei Ps. und das dramatische Lied der Lieder, was wol daraus zu erklären sein möchte, daß er von der Ceder bis zum Ysop redete, daß seine Dichtungen größtentheils weltlichen Inhalts, mehr dem Naturreich als dem Gnadenreich zugewandt waren.

Nur zweimal nahm die Psalmenpoesie wieder einen kurzen Aufschwung: unter Josafat und unter Hizkia. Unter beiden Königen erhoben sich die schönen Gottesdienste des Tempels in alter Herrlichkeitsfülle aus zeitheriger Entweihung und Verkümmerung. Außerdem aber waren es zwei große Wunderrettungen, welche unter beiden Königen die Psalmenpoesie wieder erweckten: unter Josafat die von Jahaziel dem Asafiten geweissagte Niederlage der zu Juda's Ausrottung verbündeten Nachbarvölker, unter Hizkia die von Jesaia geweissagte Niederlage des Heeres Sanheribs. Außerdem machten sich beide Könige culturgeschichtlich verdient: Josafat durch eine auf Hebung der Volksbildung abzweckende Einrichtung, welche an die karolingischen

1) Ich weidete, sagt David in dem griech. Ps. hinter Ps. 150, die Schafe meines Vaters, meine Hände machten Schalmeien (ὄργανον = עוגב) und meine Finger fügten zusammen (oder: stimmten) Harfen (ψαλτήριον = נבל), vgl. *Wajikra Rabba* c. 15 (f. 264ᵃ) und das Targum zu Am. 6, 5.

missi erinnert (2 Chr. 17, 7—9), Hizkia, den man als den Pisistratos der israelitischen Literatur betrachten kann, durch Niedersetzung einer mit Samlung der alten Literaturreste beauftragten Commission (Spr. 25, 1); auch stellte er die alte heilige Musik wieder her und gab die Ps. Davids und Asafs ihrem liturgischen Gebrauch zurück (2 Chr. 29, 25 ff.). Und er selber war Dichter, wie sein מכתב (מכתם?) Jes. 38 zeigt, freilich ein mehr reproduktiver als produktiver. Sowol aus Josafats, als aus Hizkia's Zeit haben wir im Psalter nicht wenige meistens asafische und korahitische Ps., welche, obgleich ohne historische Aufschrift, die damalige Zeitlage uns unverkennbar entgegenhalten.[1] Abgesehen von diesen zwei Nachblütezeiten ist die spätere Königszeit fast ohne Psalmendichter, aber desto reicher an Propheten. Als die Lyrik verstummte, erhob die Prophetie ihre Posaunenstimme, um das religiöse Leben, das sich sonst in Psalmen aussprach, wieder zu erwecken. In den Schriften der Propheten, welche das λεῖμμα χάριτος in Israel repräsentiren, finden sich zwar auch Ps. wie Jon. c. 2. Jes. c. 12. Hab. c. 3, aber selbst diese sind mehr Nachbilder der alten Gemeindelieder als Originale. Erst die nachexilische Zeit wurde eine Zeit neuer Schöpfungen.

Wie die Reformation das deutsche Kirchenlied gebar und der dreißigjährige Krieg, ohne den es vielleicht keinen Paul Gerhardt gäbe, es von neuem ins Leben rief, so gebar die davidische Zeit die Psalmenpoesie und das Exil rief die erstorbene wieder ins Leben. Das göttliche Strafgericht verfehlte nicht seine Wirkung. Wenn es sich auch nicht bestätigen sollte, daß manche Ps. Zusätze haben, aus denen ersichtlich, wie fleißig sie damals gebetet wurden, so ist es doch über allen Zweifel erhaben, daß der Psalter Ps. aus der Zeit des Exils, wie z. B. Ps. 102., enthält. Noch weit mehr neue Ps. wurden aber nach der Rückkehr gedichtet. Als die Heimgekehrten, unter denen sich viele Asafiten befanden[2], sich wieder als Nation fühlten und nach Herstellung des Tempels auch als Gemeinde, da wurden die Harfen, die in Babylon an den Weiden hingen, auf's neue gestimmt, und ein neuer reicher Liedersegen war die Frucht der wieder erwachten ersten Liebe. Diese währte freilich nicht lange. An die Stelle des äußerlichen groben Götzendienstes, welchem das in's Vaterland zurückgekehrte Volk im Strafzustande der Fremde entwöhnt worden war, trat Werkheiligkeit und Buchstabendienst. In der Seleucidenzeit jedoch erhob sich unter den Maccabäern das bedrückte und verletzte Nationalgefühl in alter lebendiger Begeisterung. Die Prophetie war damals, wie an mehreren Stellen des 1. B. der Macc. geklagt wird, längst verstummt. Daß die Psalmenpoesie damals wiedererblüht sei, läßt sich nicht behaupten. In neuerer Zeit hat Hitzig den positiven Beweis zu führen gesucht, daß es

1) In Betreff der Zeit Josafats hat dies schon Nic. Nonne erkannt in der auf Ps. 84, 4 bezüglichen *Diss. de Tzippor et Deror*, Bremen 1741. 4.

2) Bei Barhebräus zu Iob und im Chronikon werden manche Ueberlieferungen auf „Asaf, den hebräischen Priester, den Bruder Ezra's des Schreibers der Schriften" zurückgeführt.

maccabäische Ps. seien, welche den eig. Grundstock des Psalters bilden; er erkennt den maccabäischen Fürsten Alexander Jannai für den Verf. von Ps. 1 und 2, bezieht Ps. 44 auf 1 Macc. 5, 56—62 und behauptet wie in seinem Psalmen-Comm. 1835—36, so auch in dem neueren 1863—65, daß von Ps. 73 an sich kein einziger vormaccabäischer Ps. in der Samlung befinde und daß der Psalter von da an die hervorstechenden Ereignisse der Maccabäerzeit in chronologischer Folge wiederspiegele. An Hitzig schließen sich v. Lengerke und Olshausen an; beide bezeichnen die Regierung Johannes Hyrkans (135—107) als die Entstehungszeit der jüngsten Ps. und der uns vorliegenden Psalmensamlung, während Hitzig, etwas tiefer herabgehend, Ps. 1. 2. 150 nebst andern und die Anordnung des Ganzen dem Sohne Hyrkans, Alex. Jannai, zuspricht. Dagegen ist nicht allein von Hengstenberg Hävernick Keil, sondern auch von Gesenius Hassler Ewald Thenius Böttcher Hupfeld Dillmann das Vorhandensein maccabäischer Ps. bestritten worden. Wir unsererseits räumen wenigstens die Möglichkeit ein. Man hat gesagt, daß die mächtige Begeisterung der maccabäischen Zeit eine mehr menschliche als göttliche, mehr volkstümlich-patriotische als theokratisch-nationale war, aber das B. Daniel zeigt uns in prophetischer Abbildung jener Zeit ein heiliges Volk des Höchsten, kämpfend mit der widergöttlichen Weltmacht, und spricht für diese Kämpfe die größte heilsgeschichtliche Bedeutung an. Auch die Gesch. des Kanons schneidet die Möglichkeit macc. Ps. nicht ab. Denn obwol der Chronist, indem er 1 Chr. c. 16 Psalmen-Reminiscenzen vom ersten bis zum fünften Buche zu einem Mosaik verbindet, uns durch v. 36 zu dem sicheren Schlusse berechtigt, daß zu seiner Zeit der Psalter (vgl. *τὰ τοῦ Δαυίδ* 2 Macc. 2, 13[1]) bereits ein in 5 Bb. getheiltes Ganzes war (s. zu Ps. 96. 105. 106): so konnte er doch auch nach vollzogener Redaktion noch für jüngere Einschaltungen offen bleiben (wie auch das im B. Josua und 2 S. c. 1 citirte ספר הישר ein im Lauf der Zeit angewachsenes Sammelbuch war). Wenn Judas der Maccabäer darin, daß er die Nationalliteratur sammelte, in Nehemia's Fußstapfen trat (2 Macc. 2, 14: *ὡσαύτως δὲ καὶ Ἰούδας τὰ διεσκορπισμένα διὰ τὸν πόλεμον τὸν γεγονότα ἡμῖν ἐπισυνήγαγε πάντα, καὶ ἔστι παρ' ἡμῖν*), so ließe sich wol denken, daß der Psalter damals eine Bereicherung erfahren. Und wenn die jüdische Ueberlieferung die sogen. große Synagoge (כנסת הגדולה) an der Zusammenstellung des Kanons betheiligt, so ist dies der Annahme maccabäischer Ps. nicht ungünstig, da diese *συναγωγὴ μεγάλη* unter der seleucidischen Herrschaft noch fortbestand (1 Macc. 14, 28). Daß nun gar die Maccabäerzeit unfähig gewesen sei, aufnehmenswerthe Ps. hervorzubringen, ist die ungeschichtlichste Behauptung. Obwol die Maccabäerzeit prophetenlos war, so ist doch anzunehmen, daß ihrer manche die Gabe der Poesie besaßen und daß der Geist des Glaubens, welcher mit dem Geiste der Prophetie

1) In der alten morgen- und abendländischen Kirchensprache heißt der Psalter geradezu *David* z. B. bei Chrysost.: *ἐκμαθόντες ὅλον τὸν Δαβίδ*, am Schlusse des aethiop. Psalters: „zu Ende ist der David (*Dâvîd*)".

wesentlich ein und derselbe ist, diese Gabe heiligen und befruchten konnte. Einen thatsächlichen Beweis dafür liefert der aus 18 Ps. bestehende sogen. Salomo-Psalter (*Ψαλτήριον Σολομῶντος* im Untersch. vom kanonischen David-Psalter)[1], welcher zwar weit hinter der Urtümlichkeit und Kunstschönheit der kanonischen Ps. zurücksteht, aber nicht ohne zugleich zu zeigen, daß die Empfindungen der Gläubigen sich auch noch über die maccabäische Zeit hinaus in geistlichen und gehaltvollen Liedern ergossen haben. Schlechthin unmöglich sind also maccabäische Ps. nicht. Gewiß hat es deren viele gegeben, und daß ihrer etliche dem Psalter einverleibt seien, läßt sich nicht von vornherein in Abrede nehmen. Aber günstig ist die Geschichte des Kanons dieser Annahme nicht. Und gegen sie spricht der Umstand, daß die LXX-Uebers. der Ps., nach welcher schon in 1 Macc. citirt wird, mehrere Ps. *Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου* überschreibt, keinen aber in jüngere Zeit herabdatirt. Und wenn maccabäische Ps. im Psalter vorhanden sein sollten, so könnten es doch noch nur wenige sein, weil sie in die bereits geordnete Samlung eingeschaltet sein müßten. Und da die maccabäische Bewegung, obwol im Geiste angefangen, doch im Fleische verlief, so können wir darauf bezügliche Ps. wenigstens aus der Zeit nach Judas Maccabaeus nicht mehr erwarten, und daß Alexander Jannai Verf. des ersten und zweiten Ps. sei und die Psalmensamlung abgeschlossen habe, ist nach Allem was wir über den Charakter und das Schalten dieses Despoten wissen moralisch unmöglich.

IV. Entstehung der Psalmensamlung.

Die Psalmensamlung, wie sie uns vorliegt, besteht aus 5 Büchern.[2] *Τοῦτό σε μὴ παρέλθοι, ὦ φιλόλογε* — sagt Hippolytos, dessen Worte später Epiphanios wiederholt — *ὅτι καὶ τὸ ψαλτήριον εἰς πέντε διῃρημένον βιβλία οἱ Ἑβραῖοι, ὥστε εἶναι καὶ αὐτὸ ἄλλον πενταteuχον*, übereinstimmig mit dem Midrasch zu Ps. 1, 1: Mose gab den Israeliten die fünf Bb. der Thora und diesen entsprechend (כנגדם) gab ihnen David das Buch der Ps., welches aus fünf Bb. besteht (ספר תהלים שיש בו חמשה ספרים). Die Fünftheilung macht den Psalter zum Abbild und Echo der Thora, welcher er auch darin gleicht, daß, wie in der Thora elohimische und jehovische Abschnitte wechseln, so hier eine Gruppe von elohimischen Ps. (42—84) auf beiden Seiten von Gruppen jehovischer (1—41. 85—150) umschlossen ist. Die fünf B. sind folgende: 1—41. 42—72. 73—89. 90—106. 107—150.[3] Die ersten 4 Bb. schließen jedes mit einer Doxologie, welche man irrigerweise als Bestandtheil des voraufgehenden Ps. ansehen würde (41, 14. 72, 18 f. 89,

1) Zuerst bekannt geworden durch de la Cerda in seinen *Adversaria sacra* (1626) und dann von Fabricius in seinen *Codex Pseudepigraphus V. T.* p. 914 ss. (1713) aufgenommen, jetzt herausgegeben und erklärt von Eduard Ephraem Geiger, Augsburg 1871, welcher wie wir diese Ps. der Zeit des Pompejus zuweist.

2) Der Karäer Jerocham (um 950) sagt מגלות (Rollen) statt ספרים.

3) Der Karäer Jefeth ben Eli nennt sie ספר אשרי, ס׳ באיל u. s. w.

53. 106, 48), und die Stelle der fünften Doxologie vertritt Ps. 120 als volltönendes Finale des Ganzen (ähnlich dem Verhältnisse von Ps. 134 zu den sogen. Stufenliedern). Diese Doxologien nähern sich schon der Sprache der liturgischen Beracha des zweiten Tempels. Ihnen ausschließlich in der alttest. Schrift eigentümlich ist das mit ו gepaarte אָמֵן וְאָמֵן (vgl. dagegen Num. 5, 22 und auch Neh. 8, 6). Ein solches durch fünf Marksteine bezeichnetes fünftheiliges Ganzes war der Psalter schon zur Zeit des Chronisten. Wir schließen dies aus 1 Chr. 16, 36. Der Chronist reproducirt da in der freien Weise einer thukydideischen oder livischen Rede die nach Einholung der Bundeslade erschollenen davidischen Festklänge, so zwar, daß er, nachdem er einmal in Psalmenreminiscenzen aus Ps. 106 gerathen ist, dem David auch die Beracha hinter Ps. 106 in den Mund legt. Man sieht daraus, daß der Psalter schon damals in Bb. getheilt war; die Schlußdoxologien waren schon mit dem Körper der Ps., hinter denen sie standen, gliedlich verwachsen. Der Chronist aber schrieb unter dem Pontifikate Jochanans, Sohns Eljaschibs, des Vorgänger Jaddua's, gegen Ende der persischen Herrschaft, aber noch geraume Zeit vor Anfang der griechischen.

Nächst dieser Verwendung der Beracha des 4. B. beim Chronisten ist Ps. 72, 20 ein bedeutsames Merkzeichen für die Ursprungsgeschichte des Psalters. Diese Worte: *„zu Ende gebracht sind die Gebete Davids des Sohnes Isai's“* sind ohne Zweifel die Unterschrift der dem gegenwärtigen Psalmen-Pentateuch vorausgegangenen ältesten Psalmensamlung. Der Redaktor hat diese Unterschrift zwar durch Zwischeneinschiebung der Beracha 72, 18 f. von ihrer ursprünglichen Stelle dicht hinter 72, 17 hinweggerückt, übrigens aber sie unangetastet gelassen. Die Redaktoren und Bearbeiter älterer Quellenschriften innerhalb des biblischen Schrifttums zeigen sich in dieser Beziehung äußerst gewissenhaft und erleichtern uns dadurch den Einblick in die Entstehung ihrer Werke, wie z. B. der Bearbeiter der Bb. Samuel sowol das Beamtenverzeichnis einer jüngeren Quellenschrift 2 S. 8, 16—18 (welche, soweit sie uns eingearbeitet vorliegt, damit abschloß), als das Beamtenverzeichnis einer älteren (2 S. 20, 23—26) unversehrt mittheilt, oder wie nicht nur der Verf. des Königsbuchs in der Mitte des Exils, sondern auch der Chronist gegen Ende der persischen Zeit den aus annalistischer Quelle stammenden Satz, daß die Tragstangen der Bundeslade „bis heute“ in den Ringen derselben befindlich seien, unverändert herübergenommen 1 Kg. 8, 8. 2 Chr. 5, 9. Jene so treu erhaltene Unterschrift leistet uns aber leider weniger, als wir wünschen möchten. Wir ersehen daraus nur, daß der gegenwärtigen Samlung eine Grundsamlung von bei weitem geringerem Umfang vorangegangen ist und daß diese mit dem salomonischen Ps. 72 schloß, denn hinter diesen würde der Redaktor die nur auf Gebete Davids lautende Unterschrift doch wol nicht gestellt haben, wenn er sie nicht hinter ihm vorgefunden hätte. Und von da aus liegt die Vermutung nahe, daß Salomo selbst, den das gottesdienstliche Bedürfnis des neuen Tempels veranlassen konnte, diese Grundsamlung zusammengestellt und durch An-

fügung von Ps. 72 sich als Urheber derselben zu erkennen gegeben habe. Aber schon auf die Frage, ob die Grundsamlung übrigens nur eigentlich davidische Lieder enthalten habe oder ob die unterschriftliche Bezeichnung תפלות דוד nur *a potiori* gemeint sei, fehlt uns die Antwort. Nehmen wir das Letztere an, so begreift sich nicht, weshalb von den asafischen Ps. nur Ps. 50 in ihr Aufnahme gefunden. Denn dieser ist wirklich altasafisch und könnte also Bestandtheil derselben gewesen sein. Dagegen können die korahitischen Ps. 42—49 ihr unmöglich alle angehört haben, denn einige derselben, am unzweifelhaftesten 47. 48, stammen aus der Zeit Josafats, deren denkwürdigstes Ereignis, wie der Chronist erzählt, von einem Asafiten geweissagt und von korahitischen Sängern gefeiert wurde. Schon deshalb ist es, abgesehen von andern Ps., welche in die assyrische (wie 66. 67) und jeremianische Zeit (wie 71) herabführen und Spuren der Zeit des Exils an sich tragen (wie 69, 35 ff.), schlechterdings unmöglich, daß die Grundsamlung aus Ps. 2—72 oder vielmehr (da Ps. 2 in die spätere Königszeit, etwa die Zeit Jesaia's, gesetzt werden zu müssen scheint) aus Ps. 3 – 72 bestanden habe. Und denken wir die jüngeren Einlagen hinweg, so bleibt für die Ps. Davids und seiner Zeitgenossen keine Anordnung übrig, welche irgendwie den Stempel davidisch-salomonischen Geistes trüge. Schon alten jüdischen Lehrern fiel das auf, und es wird im Midrasch zu Ps. 3 erzählt, daß, als Josua ben Levi die Ps. zurechtstellen wollte, eine himmlische Stimme ihm zurief: Wecke den Schlummernden nicht auf (אל־תפיחי את־הישן), d. i. verunruhige David im Grabe nicht! Weshalb auf Ps. 2 gerade Ps. 3 oder auf פרשת גוג ומגוג, wie es dort im Midrasch ausgedrückt wird, פרשת אבשלום folgt, läßt sich zwar befriedigender als dort angeben, aber im Allgem. ist die Anordnungsweise der zwei ersten Psalmbb. gleicher Natur, wie die der drei letzten, nämlich die in den *Symbolae ad Psalmos illustrandos isagogicae* (1846) durch den ganzen Psalter hindurch aufgewiesene nach mehr äußerlichen als innerlichen Berührungspunkten.[1] Andererseits läßt sich nicht in Abrede nehmen, daß der Grundstock der Grundsamlung innerhalb Ps. 3—72 vorliegen muß, denn nirgends anders stehen alte davidische Ps. so dicht und zahlreich, wie hier, beisammen. Das dritte Buch (Ps. 73—89) unterscheidet sich hierin schon merklich. Wir werden also annehmen dürfen, daß die Hauptmasse des ältesten Gesangbuches der israelitischen Gemeinde in Ps. 3—72 enthalten ist, werden aber zugleich eingestehen müssen, daß der Inhalt desselben bei späteren Redaktionen und besonders bei

1) Das Richtige hat hier schon Eusebios erkannt, welcher sich in seiner Auslegung von Ps. 63 (LXX 62) unter Anderem folgendermaßen ausspricht: *ἐγὼ δὲ ἡγοῦμαι τῆς τῶν ἐγγεγραμμένων διανοίας ἕνεκεν ἐφεξῆς ἀλλήλων τοὺς ψαλμοὺς κεῖσθαι κατὰ τὸ πλεῖστον, οὕτως ἐν πολλοῖς ἐπιτηρήσας καὶ εὑρών, διὸ καὶ συνῆφθαι αὐτοὺς ὡσανεὶ συγγένειαν ἔχοντας καὶ ἀκολουθίαν πρὸς ἀλλήλους· ἔνθεν μὴ κατὰ τοὺς χρόνους ἐμφέρεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὴν τῆς διανοίας ἀκολουθίαν* (in Montfaucons *Collectio Nova* t. I p. 300). Diese *ἀκολουθία διανοίας* ist aber nicht immer central und tiefinnerlich. Die Versuche Luthers (Walch IV col. 646 ss.) und bes. Salomo Gesners, einen Zuh. innerlichen Fortschritts im Psalter nachzuweisen, überzeugen nicht.

der letzten auseinandergenommen und neu geordnet ist, wobei jedoch die Verbindung der Unterschrift 72, 20 mit dem Ps. Salomo's gewart blieb. Die beiden Psalmengruppen 3—72. 73—89., obwol nicht in ursprünglicher Anordnung erhalten und durch mancherlei Einschaltungen vermehrt, repräsentiren wenigstens die beiden ersten Stadien der Entstehung des Psalters. Die Grundsamlung mag salomonisch sein. Die Nachlese der zweiten Gruppe kam frühestens in der Zeit Josafats hinzu, in welcher wahrscheinlich auch das salomonische Spruchbuch zusammengestellt worden ist. Mit größerem Rechte aber eignen wir sie der Zeit Hizkia's zu, nicht blos deshalb, weil einige Ps. derselben eher auf die Katastrophe Assurs unter Hizkia, als auf die Katastrophe der verbündeten Nachbarvölker unter Josafat bezogen werden zu müssen scheinen, sondern vorzüglich deshalb, weil die „Männer Hizkia's" ebenso eine Nachlese zu dem älteren salomonischen Spruchbuch veranstalteten (Spr. 25, 1) und weil von Hizkia erzählt wird, daß er die Ps. Davids und die Asafs (deren Hauptmasse das 3. Psalmbuch enthält) wieder in Aufnahme brachte (2 Chr. 29, 30). In der ezra-nehemianischen Zeit wurde die Samlung dann durch die im Laufe des Exils und zahlreicher noch nach diesem verfaßten Lieder erweitert. Aber auch eine Nachlese alter Lieder war dieser Zeit aufbehalten. Ein Ps. Mose's ward an die Spitze gestellt, um den Anfang des neuen Psalters durch diesen Rückgriff in die älteste Zeit recht augenfällig hervorzuheben. Und zu den 56 davidischen Ps. der 3 ersten Bb. sind hier in den 2 letzten noch 17 hinzugesammelt, welche freilich nicht alle unmittelbar davidisch, sondern theilweise mit Versetzung in Davids Seele und Lage gedichtet sind. Ein Hauptfundort solcher älteren Ps. waren wol aus der vorexilischen Zeit in die nachexilische gerettete Geschichtswerke annalistischen oder auch prophetischen Charakters. Aus solchen stammen die historischen Beischriften davidischer Lieder (auch eines des 5. Buches: Ps. 142). Im Ganzen und Großen ist ein Fortgang vom Aeltesten zum Jüngsten unverkennbar und es läßt sich mit Ewald sagen, daß in Ps. 1—41 die wahre Masse davidischer und überhaupt älterer Lieder, in Ps. 42—89 vorherrschend Lieder der mittleren Zeit, in Ps. 90—150 die große Menge späterer und sehr später Lieder enthalten ist. Aber übrigens verhält es sich mit der Psalmensamlung, wie mit den Weissagungssamlungen Jesaia's, Jeremia's, Ezechiels: Zeitordnung und Sachordnung greifen ineinander und jene ist an vielen Stellen absichtlich und bedeutsam zu Gunsten letzterer durchbrochen. Eines Hauptgesichtspunkts dieser Sachordnung: der Nachbildung der Thora, haben wir schon öfter erwähnt; vielleicht war es dieser, durch den auch die Eröffnung des 4. B., welches dem B. Numeri entspricht, mit einem auf Num. 14, 35 bezüglichen Ps. Mose's veranlaßt ward.

V. Anordnung und Ueberschriften.

Unter den Vätern hat Gregor von Nyssa zu zeigen gesucht, daß der Psalter in seinen fünf Büchern wie auf fünf Stufen zur sittlichen Voll-

kommenheit emporführe, *ἀεὶ πρὸς τὸ ὑψηλότερον τὴν ψυχὴν ὑπερτιθεὶς, ὡς ἂν ἐπὶ τὸ ἀκρότατον ἐφίκηται τῶν ἀγαθῶν*[1], und bis in die neueste Zeit sind Versuche gemacht worden, in den fünf Bb. eine Stufenfolge allesbeherrschender und allesdurchdringender Grund- und Hauptgedanken nachzuweisen.[2] Wir fürchten, daß die Forschung in dieser Richtung sich ein unerreichbares Ziel steckt. Nichtsdestoweniger trägt die Samlung, wie sich zeigen wird, den Stempel Eines ordnenden Geistes. Denn ihren Eingang bildet ein den ganzen Psalter einleitendes und deshalb uralters als Ein Ps. angeschenes didaktisch-prophetisches Psalmenpaar (Ps. 1, 2), welches mit אשרי beginnt und schließt, ihren Schluß vier Ps. (146—149), welche mit הללויה beginnen und schließen; Ps. 150 rechnen wir dabei nicht mit, denn dieser vertritt die Beracha des fünften Buches, ganz so wie der Kehrvers Jes. 48, 22 sich 57, 21 erregter und volltönender wiederholt, am Schlusse des dritten Theils dieser jesaianischen Reden an die Exulanten aber wegbleibt, indem statt dessen mit grauenerregenden Zügen das friedlose Endgeschick der Frevler dargestellt wird. Der Anfang des Psalters preist diejenigen überglücklich, welche sich gemäß dem in Thora und Geschichte offenbar gewordenen Heilswillen Gottes verhalten; der Schluß des Psalters ruft wie auf Grund des vollendeten Heilswerkes alle Creaturen zum Lobpreis dieses Heilsgottes auf. Schon Beda macht darauf aufmerksam, daß der Psalter von Ps. 146 an in eitel Jubel endet; das Ende des Psalters schwebt auf der seligen Höhe des Endes. Daß man mit sichtbarer Vorliebe die Zahl 150 voll zu machen gesucht habe, wie Ewald annimmt, bestätigt sich nicht; auch die Zählung 147 (nach einem *jer. Schabbath* c. XVI erwähnten Aggada-Buch parallel den Lebensjahren Jakobs) und die sowol in karäischen als rabbanitischen HSS häufige Zählung 149 sind vertreten, die Bezifferung schwankt im Ganzen und Einzelnen.[3]

Mit der Aufschrift לדוד versehene Ps. finden sich im Psalter 73, nämlich (nach genauer Zählung) 37 in Buch 1; 18 in B. 2; 1 in B. 3; 2 in B. 4; 15 in B. 5. Die Redaktion hat die augenfällige Absicht gehabt, die Samlung ebenso mit einer imponirenden davidischen Psalmengruppe zu schließen, wie sie mit der Hauptmasse der davidischen Ps. beginnt; die mit Ps. 146 (hinter den 15 davidischen Ps.) anhebenden Hallelujah sind schon Präludien der Schlußdoxologie.

Die korahitischen und asafischen Ps. finden sich ausschließlich in Buch 2 und 3. Die asafischen Ps. sind zwölf: 50. 73—83, und auch die korahitischen sind zwölf: 42. 43. 44—49. 84. 85. 87. 88., vorausgesetzt

1) *Opp. ed. Paris.* (1638) t. 1 p. 288.

2) So namentlich Stähelin, Zur Einleitung in die Psalmen 1859. 4.

3) Die LXX zählt, wie unser hebr. Text, 150 Ps., aber mit Abweichungen im Einzelnen, indem sie 9 u. 10, 114 u. 115 zu je Einem verbindet und dafür 116 u. 147 in je zwei zerspaltet. Die Verbindung von 9 u. 10, 114 u. 115 zu je Einem ist auch sonst vertreten; auch 134 u. 135, bes. aber 1 u. 2 erscheinen hie und da als je Einer. Kimchi zählt, indem er Ps. 114 u. 115 zu Einem verbindet, 149. Die Syrer verbinden Ps. 114 u. 115 zu Einem, zählen aber 150, indem sie Ps. 147 halbiren.

daß Ps. 43 als selbständiger Zwillingspsalm zu 42 zu gelten hat und Ps. 88 als korahitischer zu zählen ist. In beiden Liederkreisen finden sich Ps. aus der Zeit des Exils und nach dem Exile (74. 79. 85). Daß sie ausschließlich auf B. 2 und 3 vertheilt sind, kann also keinen rein chronologischen Grund haben. Das 2. B. eröffnen korahitische Ps., welchen ein asafischer folgt; das 3. B. asafische Ps., welchen vier korahitische folgen.

Die Art und Weise, wie damit davidische Ps. zusammengreifen, stellt uns recht deutlich das Princip vor Augen, von welchem die vom Sammler beliebte Sachordnung beherrscht wird. Es ist das Princip der Gleichartigkeit, nach welchem zusammenzustellen ursemitische Sitte ist, denn schon im Alphabete stehen nach diesem Princip Hand und Hohlhand, Wasser und Fisch, Auge und Mund, Hinter- und Vorderkopf beisammen. So folgen auch die Ps. einander nach ihrer Verwandtschaft durch hervorstechende äußere und innere Merkmale. Auf den asafischen Ps. 50 folgt der davidische Ps. 51., weil beide gleicherweise das dingliche thierische Opfer gegen das persönliche geistliche entwerthen. Und zwischen die korahitischen Ps. 85 u. 87 ist der Davidsp. 86 eingeschoben, weil er sowol durch die Bitte: *„zeige mir, Jahve, deinen Weg“* und *„gib deine Siegesmacht deinem Knechte“* mit Ps. 85, 8., als durch die Aussicht auf Bekehrung der Heiden zum Gott Israels mit Ps. 87 verwandt ist. Diese Erscheinung, daß Ps. mit gleichem Hauptgedanken oder auch nur mit merklich ähnlichen Stellen, besonders am Anfang und Schluß, kettenartig aneinander gefügt sind, läßt sich durch die ganze Samlung hindurch beobachten. So ist z. B. Ps. 56 mit der Aufschrift *„nach* (der Tonweise): *verstummende Taube unter den Fernen“* an Ps. 55 wegen des darin vorkommenden: *„o hätte ich Flügel gleich der Taube“* u. s. w. angefügt; so stehen Ps. 34 und 35 zusammen als die beiden einzigen Ps., in denen der „Engel Jahve's“ vorkommt, ebenso Ps. 9 und 10, welche in dem Ausdruck עתות בצרה zusammentreffen.

Mit diesem Anordnungsprincip hängt es eng zusammen, daß die elohimischen Ps. d. i. diejenigen, welche nach einer eigentümlichen Dichtungweise, wie ich in meinen *Symbolae* gezeigt habe, nicht infolge der Willkür eines Ueberarbeiters[1] Gott fast ausschließlich אלהים nennen und daneben sich im Gebrauch zusammengesetzter Gottesnamen, wie יהוה צבאות, יהיה אלהים צבאות u. dgl. gefallen, undurchbrochen durch jehovische zusammengestellt sind. In Ps. 1—41 herrscht der Gottesname יהוה; er kommt 272 Mal und אלהים daneben nur 15 Mal vor, größtentheils da, wo יהוה nicht statthaft war. Mit 42 tritt die elohimische Psalmweise ein; der letzte Ps. dieser Weise ist der korahitische Ps. 84., der ebendeshalb den elohimischen Ps. Asafs angefügt ist. In den Ps. 85—150 tritt wiederum יהוה ein mit solcher Ausschließlich-

1) Dies die Ansicht Ewalds; sie erweist sich bei näherer Einsicht in die auch sonst charakteristische Eigentümlichkeit der Elohimpsalmen als oberflächlich und irrig. Riehm räumt wenigstens ein, daß die Vorliebe für den Gottesnamen אלהים asafische ‚Familiensitte‘ war.

keit, daß in den Ps. der Bücher 4 u. 5 יהוה 339 Mal (nicht 239) und nur 1 Mal אלהים (144, 9) vom wahren Gott vorkommt. Unter den Ps. Davids sind 18 elohimisch, unter den korahitischen 9, die asafischen sämtlich. Es sind, da noch 1 Ps. Salomo's und 4 ohne Verfassernamen hinzukommen, zusammen (Ps. 42 u. 43 zu zweien gerechnet) 44. Sie bilden die Mitte des Psalters und haben zu ihrer Rechten 41, zu ihrer Linken 65 Jahve-Psalmen.

Zu den mannigfachen Bestimmungsgründen der Sachordnung gehört auch die Gemeinsamkeit der Dichtungsgattung. So stehen unter den Elohim-Psalmen die מַשְׂכִּיל (42—43. 44. 45. 52—55) und מִכְתָּם (56—60) bei einander. Ebenso in den beiden letzten Bb. die שִׁיר הַמַּעֲלוֹת (120—134) und, in Gruppen vertheilt, die mit הוֹדוּ beginnenden (105—107) und die mit הַלְלוּיָהּ beginnenden und schließenden (111—117. 146—150) — woraus hervorgeht, daß diese Psalmtitel älter sind als die Schlußredaktion der Samlung.

Es war nicht anders möglich, als daß die Psalmenüberschriften nach der harmlosen Stellung, welche die Monographien von Sonntag 1687, Celsius 1718, Irhof 1728 zu ihnen einnehmen, endlich einmal Gegenstand der Kritik werden mußten; aber die seit den letzten Decennien des vorigen Jahrh. herrschend gewordene Verneinung des geschichtlich Ueberlieferten ist dermalen zu einer schnöden Absprecherei geworden, welche auf jedem anderen Literaturgebiete, wo das Urtheil kein so tendentiös befangenes ist, als eine Caprice angesehen werden würde. Daß David und andere Psalmendichter ihren Ps. ihren Namen und deren Zweckbestimmung beigeschrieben haben können, zeigen Beispiele wie Hab. 3, 1 und 2 S. 1, 18 vgl. Ps. 60, 1. Und das hohe Alter dieser und ähnlicher Ueberschriften geht ja auch daraus hervor, daß die LXX sie bereits vorfanden und nicht verstanden; daß sie auch aus den Bb. der Chronik (hinzugenommen das dazu gehörige B. Ezra), in welchen viel von Musik die Rede ist, nicht erklärt werden können und bei diesen, wie vieles Andere, als wieder aufgefrischtes älteres Sprachgut erscheinen, daß also der Schlüssel ihres Verständnisses schon frühzeitig verloren gegangen, so wie auch daraus, daß sie in den zwei letzten Bb. des Psalters um so seltener sind, je häufiger in den drei ersten.

VI. Strophik der Psalmen.

Die althebräische Poesie hat weder Reim noch Metrum, welche beide (zunächst den Reim, dann dazu das Metrum) die jüdische Poesie erst im 7. Jahrh. n. Chr. angeeignet hat. Zwar fehlt es in Poesie und Prophetie des A. T. nicht an Ansätzen zum Reim, besonders im Tefilla-Styl 106, 4—7., vgl. Jer. 3, 21—25., wo die Inständigkeit des Gebets von selbst die Häufung gleichen Flexionslauts mit sich bringt, aber eine so feste Form wie im Syrischen[1] ist diese im Uebergange zum eig. Reim begriffene Assonanz noch nicht geworden. Ebensowenig lassen

1) s. Zingerle in DMZ X, 110 ff.

sich auch nur vier Verszeilen aufweisen, welche ein durchgeführtes gleiches oder gemischtes Metrum hätten. Dennoch ist Augustin *ep. CXIII ad Memorium* recht berichtet, wenn er von den Psalmen sagt: *certis eos constare numeris credo illis qui eam linguam probe callent,* und es ist nicht aus der Luft gegriffen, wenn Philo, Josephos, Eusebios, Hieronymus u. A. den alttest. Liedern und insbes. den Ps. etwas den griechisch-römischen Metren Aehnliches abgefühlt haben. Denn ein gewisses Sylbenmaß hat die hebräische Poesie doch, indem, abgesehen von dem lautbaren einfachen und zusammengesetzten *Schebâ*, welche beiden die Urkürzen darstellen, alle Sylben mit vollem Vokal mittelzeitig sind und in der Hebung zu langen, in der Senkung zu kurzen, oder, anders ausgedrückt, dort stark betont, hier mehr oder weniger geschleift werden. Dadurch entstehen die mannigfaltigsten Rhythmen, z. B. der anapästische *wenaschlîcha mimménnu abothèmo* (2, 3) oder der daktylische *âz jedabbér elêmo beappô* (2, 5); die dichterische Rede bewegt sich freier als die syrische Poesie mit ihren steten ansteigenden (⏑ –) oder absteigenden Spondeen (– –), sie stellt alle Arten des Sylbentanzes dar und gewinnt so den Schein bunter Mischung der griechisch-römischen Metren. Aber nur den Schein — denn quantitirende Versarten sind der althebr. Poesie, wie überhaupt der ältesten Poesie, gänzlich fremd; diese nach Maßgabe der Affekte wechselnden Rhythmen sind keine Metren, da, wie Augustin in seinem Werke *de musica* sagt, *omne metrum rhythmus, non omnis rhythmus etiam metrum est.* Jedoch ist nicht einmal ein bestimmter Rhythmus in einem kleineren oder größeren Gedichte durchgeführt, sondern die Rhythmen wechseln je nach Gedanken und Empfindungen, wie z. B. das Abendlied Ps. 4 sich zu Ende noch einmal anapästisch hebt: *kiattâ Jahawé lebadâd,* um dann jambisch zur Ruhe zu gehen: *labétach tôschibéni.*[1] Mit diesem an erregten Stellen dem Inhalte entsprechenden Wechsel von Hebung und Senkung, Länge und Kürze verbindet sich in der hebräischen Poesie eine Tonmalerei, die kaum irgendwo anders in gleichem Maße nachweisbar ist. So lautet z. B. 2, 5ª wie ein rollender Donner und 5ᵇ verhält sich dazu wie der einschlagende Blitz. Und es gibt eine ganze Reihe von dunkeltönigen Ps., wie 17. 49. 58. 59. 73., in welchen die Schilderung sich schwerfällig und schwerverständlich hinschleppt und besonders die Suffixformen auf *mo* gehäuft werden, indem die grollende Stimmung sich im Stile abprägt und im Wortklang

1) Das verhältnismäßig Beste hierüber ist immer noch Bellermanns Versuch über die Metrik der Hebräer 1813, denn Saalschütz (Von der Form der hebr. Poesie 1825 und anderwärts) geht von der allesverkehrenden Voraussetzung aus, daß das vorliegende Accentuationssystem nicht die wirkliche Hochtonsylbe der Wörter angebe — er findet fast durchweg in Anschluß an die deutsch-polnische Aussprache spondeisch-daktylischen Rhythmus (z. B. Richt. 14, 18 *lûle charáschtem beglâthi*). Aber die accentuologische Tradition erwahrt sich als treue Fortpflanzung der ureigenen Aussprache des Hebraismus; die trochäische Aussprache ist mehr syrisch, und die Neigung zur Zurückziehung des Accents von der Endsylbe auf die vordern, mit Verachtung der ihm ursprünglich gesetzten Bedingungen, ist eine auch sonst in jüngerer Sprachzeit vorkommende Erscheinung (s. Hupfeld in DMZ VI, 187).

vernehmlich macht. Das Nonplusultra solcher in Tönen malenden Poesie ist der jesaianische Weissagungscyklus c. 24—27.

Unter den Gesichtspunkt des Rhythmus ist mit Recht auch der sogenannte *parallelismus membrorum* gestellt worden, dieses Grundgesetz nicht blos des prophetischen, sondern auch schon des rhetorischen und also überh. des höheren Stils, für welches seit noch nicht langer Zeit dieser treffende Name gemünzt worden ist.[1] Die beiden Parallelglieder verhalten sich wirklich nicht anders, als die beiden Hälften diesseit und jenseit der Hauptcäsur des Hexameters und Pentameters, was besonders deutlich in den zweitheiligen, aus zwei Athemzügen bestehenden Langzeilen des Cäsurenschema (richtiger: des diäretischen Schema) hervortritt, z. B. 48,6.7: *Doch sie sahen, erstaunten sofort,* | *verstört entflohn sie. Zittern hat sie erfaßt allda,* | *Angst wie Geburtswehn.* Hier entfaltet sich der Eine Gedanke in gleichem Verse in zwei Parallelgliedern. Daß aber nicht das Bedürfnis solcher Gedankenentfaltung den Rhythmus, sondern umgekehrt das Bedürfnis des Rhythmus diese Art der Gedankentfaltung erzeugt, sieht man daraus, daß die rhythmische Gliederung auch ohne diese logische durchgeführt wird, wie ebend. v. 4. 8: *Elohim ward in ihren Palästen* | *kund als Hort. Durch Oststurm zerscheitertest du* | *die Tarsisschiffe.* Hier ist weder synonymer oder identischer (tautologischer), noch antithetischer, noch synthetischer Parallelismus, sondern nur noch derjenige, den de Wette den rhythmischen nennt, nur noch die rhythmische Form der Hebung und Senkung, der Diastole und Systole, welche die Poesie sonst (aber ohne sich zu binden) mit zwei mannigfachen Arten auf- und niedersteigender logischer Gliederung zu erfüllen pflegt. Gewöhnlich aber findet der auf- und niedersteigende Rhythmus nicht innerhalb Einer Zeile statt, sondern er ist auf zwei Zeilen vertheilt, deren jede ein Athemzug für sich ist und welche sich wie rhythmischer Vordersatz und Nachsatz, wie *προῳδός* und *ἐπῳδός* zu einander verhalten. Dieses Distich ist die schon an dem ältesten überlieferten Liede Gen. 4, 23 f. ersichtliche einfachste Grundform der Strophe. In solchen Distichen, der üblichen Form des Sinnspruchs, verläuft der ganze Ps. 119.; der akrostichische Buchstabe steht hier an der Spitze jedes Distichs, wie in dem gleichfalls distichischen Psalmenpaar 111. 112 an der Spitze der einzelnen Zeilen. Aus dem Distich erwächst das Tristich, indem der aufsteigende Rhythmus durch zwei Verszeilen festgehalten wird und die Senkung erst in der dritten eintritt, z. B. 25, 7 (das ח dieses alphabetischen Psalms):

1) Abenezra sagt dafür כְּפֻל *duplicatum* und Kimchi כֶּפֶל עִנְיָן בְּמִלּוֹת שׁוֹנוֹת *duplicatio sententiae verbis variatis;* beide stellen die Sache unter den Gesichtspunkt eleganter Ausdrucksweise (דֶּרֶךְ צַחוּת). Auch die Punctation geht nicht von wirklichem Verständnis des rhythmischen Verhältnisses der Versglieder zu einander aus, und wenn sie jeden durch *Silluk* abgesteckten Vers wo irgend möglich halbirt, so ist daraus noch nicht zu schließen, daß jenes rhythmische Verh. auch wirklich immer ein zweigliederiges sei, obwol es, wie Hupfeld in seiner trefflichen Abh. über das zwiefache Gesetz des Rhythmus und Accents, DMZ 1852, gezeigt hat, überall wo es stattfindet mindestens ein zweigliedriges ist

Halt meine Jugendsünden und Frevel in Gedächtnis nicht,
Nach deiner Gnade gedenk du meiner
Von wegen deiner Güte, Jahve!

Wenigstens ist dies die naturgemäße Entstehung des Tristichs, welches übrigens bei mannigfachster logischer Gliederung nur die unveräußerliche Eigentümlichkeit hat, daß die volle Senkung auf die dritte Zeile verspart ist, z. B. in den beiden ersten Strophen der jeremianischen Klagelieder, wo jede Zeile eine aus Hebung und Senkung bestehende zweitheilige Langzeile ist, Hauptsenkung aber hinter der Cäsur der dritten Langzeile die Strophe abschließt:

Ach wie sitzt so einsam die Stadt, sonst groß an Volk!
Sie ward wie eine Wittwe, die große unter Nationen,
Die Fürstin unter Staaten, sie ward zinsbar.

Bei Nacht weint sie, ja sie weinet, und ihre Wang' ist thränenvoll;
Nicht gibt's der sie tröste von all ihren Lieben,
All ihre Freunde begingen Treubruch, wurden ihr zu Feinden.

Fragen wir nun weiter, ob die hebr. Poesie über diese einfachsten Anfänge der Strophenbildung hinausschreitet und das Netz der rhythmischen Periode noch erweitert, indem sie Zwei- und Dreizeiler mit auf- und absteigendem Rhythmus zu größeren in sich gerundeten Strophenganzen verbindet, so gibt zunächst der alphabetische Ps. 37 darauf sichere Antwort, denn dieser ist fast durchweg tetrastichisch, z. B.

An den Bösewichtern ereifre dich nicht,
An den Uebelthätern ärgere dich nicht.
Denn wie Gras werden eilends sie abgemäht
Und wie üppiges Grün welken sie hin,

läßt den Umfang der Strophe aber, indem die unverkennbaren Marksteine der Ordnungsbuchstaben ein freieres Ergehen gestatten, bis zum Pentastich anwachsen (v. 25. 26):

Noch hab' ich, ein Knabe erst, dann alt geworden,
Einen Gerechten nicht verlassen gesehen
Und seinen Samen um Brot bettelnd.
Immerfort beschenkt er und leiht dar,
Und sein Same ist zum Segen.

Von hier aus verläßt uns in Erkenntnis der hebr. Strophik die sichere Handleitung der alphabetischen Ps.[1]; wir nehmen aber von da für die weitere prüfende Beobachtung das wichtige Ergebnis mit, daß der durch *Sôf pasûk* begrenzte Vers, dessen Absteckung mit der zuerst in dem nachtalmudischen Traktat *Sofrim* erwähnten Accentuation zusammenfällt[2], keineswegs, wie seit Köster (1831) fast allgemein angenom-

1) Daß von diesen auszugehen sei, vermuten schon hie und da die Alten, wie z. B. Serpilius sagt: „Es möchte vielleicht noch dieses jemandem beifallen, ob nicht etwa auf einige Weise von der Davidischen Verß-Art und Poësie ein wenig könne geurtheilt werden aus dessen, so zu reden, Alphabetischen Psalmen."

2) Wenn gleich, was Hupfeld und Riehm (Luth. Zeitschr. 1866 S. 300) entgegengehalten, schon in vormasoretischer Zeit die alttest. Bb. in Verse פסוקים getheilt wurden: so ist doch die Versabtheilung, wie sie jetzt fixirt vorliegt, zumal die der drei poetischen Bb., masoretisch.

men wird, der ursprüngliche Formtheil der Strophe ist, sondern daß Strophen Theilganze von gleicher oder ebenmäßiger Stichenzahl sind.[1] Hupfeld (Einleit. §. 5) hat dagegen eingewendet, daß „dies dem Wesen des Rhythmus = Parallelismus schnurstracks widerspreche, welcher nicht auf Einem Bein stehen kann, sondern zwei verlangt, daß also die rhythmische Einheit das Distichon ist.“ Aber folgt denn daraus, daß eine Strophe nach der Zahl der Distichen zu bemessen ist? Das Distich ist selbst schon die kleinste Strophe, näml. eine aus zwei Zeilen bestehende. Und eine größere Strophe nach der Zahl der Distichen zu bemessen, verbietet sich schon deshalb, weil die rhythmische Einheit, deren Grundform das Distich ist, ebensowol tristichisch sein kann und also diese sogen. rhythmischen Einheiten weder nach Zeit noch nach Raum gleichwerthige Formtheile bilden. Noch weniger aber gilt dies von den masoretischen Versen. Zwar daß die Accentuation von dem Gesetze der Dichotomie ausgehe, haben wir in unserem größeren Psalmencomm. 2, 522 f., hierin mit Hupf. übereinstimmig, gegen Ewald erhärtet. Aber die masoretische Verstheilung muß nicht allein das Gesetz der Dichotomie zuweilen fallen lassen, indem der Vers wie z. B. 18, 2. 25, 1. 92, 9 keine wirkliche Halbirung zuläßt, und sie unterwirft dem Gesetze der Dichotomie nicht allein dreigliederige Verse wie z. B. 1, 1. 2, 2., in denen das dritte Glied sich nachschlagend oder synthetisch zu den beiden andern verhält — beides Erscheinungen, die an sich schon Zeugnis für die relative Selbständigkeit der Verszeile ablegen — sondern auch viergliederige da wo der Sinn es fordert wie 1, 3. 18, 16 und wo er es nicht fordert wie 22, 15. 40, 6. Und diese masoretischen Verse von so verschiedenem Umfang sollten die Bestandtheile sein, nach deren gleicher Ziffer sich Strophen bemessen? Dillmann in seinem Hiob (1869) behauptet dies auch jetzt noch, wogegen Merx in seinem Hiob (1871) es mit Recht verneint. Wie können gleiche Summen masoretischer Verse Strophen heißen! Mögen sie als Abschnitte gelten können in welche das betreffende Redeganze sich inhaltlich

1) Diese Stichen, deren der Talmud (*Kidduschin* 30ª vgl. Strack, *Prolegomena* p. 11) im Psalter 8 mehr als in der Thora, nämlich 5896, zählt, wogegen der masoretischen Verse 2527 sind, hießen urspr. פסוקים. Auch bei Augustin findet sich *versus* so gebraucht wie *στίχος*. Die Worte *Populus ejus et oves pascuae ejus* sind ihm Ein *versus*. Die Syrer haben dafür *pṭgōm*, wie wenn Barhebraeus sagt, Ps. 23 bestehe aus 17, 29 aus 24 *pṭgōme*. Eine hebr. HS, welche der stichischen Darstellung der Ps. zu Grunde gelegt werden könnte, gibt es nicht; die uns vorliegenden brechen den masor. Vers nur, wenn es der Raum der Zeile zuläßt, graphisch in je 2 Hälften, ohne sich auch nur an die allgem. Vorschrift in c. XIV des Traktats *Sofrim* und Ben-Bileams in seinem *Horajoth ha-Kore* zu kehren, daß die Brechung sich nach den Versanfängen und den beiden großen Pausalaccenten zu richten habe. Nirgends zeigt sich in den Handschriften, welche nach regellosester Willkür theilen und absetzen, eine Spur erhaltenen Verständnisses jener alten פסוקים. Diese waren nicht blos Raumzeilen, wie meist auch die *στίχοι* oder *ἔπη*, nach deren Zahl der Umfang griechischer Werke angegeben wird, sondern Sinnzeilen *κῶλα* (Suidas: *κῶλον ὁ ἀπηρτισμένην ἔννοιαν ἔχων στίχος*), wie Hier. seine lat. Uebers. des A. T. nach dem Vorbilde der griechisch-römischen Redner (z. B. der HSS des Demosthenes) *per cola et commata* schrieb d. i. nach Sinnzeilen absetzte.

theilen läßt, aber mit den Bestandtheilen seiner poetischen Form fallen sie nicht zusammen. Eine Strophe wird doch erst zur Strophe durch ihr ebenmäßiges Verh. zu andern, sie muß für das Ohr gleiche Zeitwährung, für das Auge gleiche Gestalt haben, sie muß also gleiche Zahl der Sinnzeilen darstellen. Daß diese nach dem rhetorischen Grundgesetze höherer hebräischer Rede sich bis zu dem Ruhepunkt des Strophenschlusses in jenem Auf- und Niederwogen bewegen, welches wir Parallelismus nennen, das allein stempelt ein Redeganzes noch nicht zum poetischen, da ja auch die prophetische Rede sich in solchen Parallelgliedern fortbewegt — die poetische Form, welche ihrem Ursprunge nach die mit Musik und Tanz correspondirende Form gesungener Rede ist, fordert Wiederkehr gleichartiger Abschnitte, deren Längenmaß ihre Faßlichkeit und Erkennbarkeit für das Ohr nicht überschreiten darf. Dieses Längenmaß bestimmt sich nach der Zahl der Zeilen (Stichen). Strophen sind wiederkehrende Abschnitte von mäßiger und zwar ebenmäßiger Zeilenzahl. Die Gedankenbewegung in Parallelgliedern bleibt dabei in ihrem Rechte. Weit entfernt den Rhythmus auf Ein Bein zu stellen, lassen wir ihm seine zwei, bemessen aber die Strophe nicht nach Dipodien masoretischer Verse oder gar Verspaare, sondern nach der gleichen oder ebenmäßig wechselnden Zahl der meistens dipodisch (zweitrittig), oft genug aber tripodisch (dreitrittig), zuweilen auch tetrapodisch (viertrittig) auftretenden Glieder.

Ob und wie ein Ps. strophisch angelegt sei, stellt sich heraus, indem man vorerst zusieht, welches seine Sinnabsätze sind, wo der Flug der Gedanken und Empfindungen sich senkt, um sich dann von neuem zu erheben, und indem man dann untersucht, ob diese Sinnabsätze gleiche oder doch sich symmetrisch entsprechende Stichenzahl haben (z. B. 6. 6. 6. 6 oder 6. 7. 6. 7) oder, wenn ihr Umfang größer ist als daß sie ohne weiteres als Strophen gelten könnten, ob sie sich in solche kleinere Ganze von gleicher oder ebenmäßiger Stichenzahl zerlegen lassen. Denn das Eigentümliche der hebräischen Strophe besteht nicht in einem Verlaufe bestimmter, zu einem harmonischen Ganzen geeinter Metra (wie z. B. die sapphische Strophe, welcher die viergliedrigen Verse Jes. 16, 9 u. 10 mit ihren kurzen, dem adonischen Verse entsprechenden Schlußzeilen auffällig ähneln), sondern in einem nach der distichischen und tristichischen Grundform der rhythmischen Periode sich abwickelnden und relativ geschlossenen Gedankenverlaufe. Die Strophenschemen, welche so sich herausstellen, sind sehr mannigfaltig. Es findet sich nicht nur daß sämtliche Strophen des Gedichts umfanggleich sind (z. B. 4. 4. 4. 4), sondern auch daß das Gedicht in symmetrischen Verhältnissen aus umfangsverschiedenen Strophen gemischt ist. Die von Einigen[1] gestellte Forderung, daß als strophisches Gedicht

1) So z. B. Meier in seiner Gesch. der poetischen Nationallit. der Hebr. S. 67., welcher behauptet daß Str. von ungleicher Länge den einfachsten Gesetzen des lyrischen Liedes und melodischen Gesanges widersprechen. Aber die Forderungen, welche die Melodie an die Vers- und Strophenbildung stellt, waren bei den Alten nicht so strenge wie jetzt und übrigens — ist das Sonett kein lyrisches Gedicht?

nur ein aus Strophen von gleicher Länge bestehendes gelten könne, widerlegt sich nicht nur durch die syrische[1] sondern auch durch die nachbiblische jüdische Poesie.[2] Es kommt vor daß auf umfanggleiche Strophen umfangverschiedene folgen (z. B. 4. 4. 6. 6); daß wie im Chiasmus die äußern und innern Strophen umfanggleich sind (z. B. 4. 6. 6. 4); daß die erste und dritte, die zweite und vierte einander entsprechen (z. B. 4. 6. 4. 6); daß die Strophenmischung antistrophisch d. i. in umgekehrter Folge sich wiederholt (z. B. 4. 6. 7. 7. 6. 4); daß umfanggleiche Strophen sich um eine viel umfangreichere lagern (z. B. 4. 4. 10. 4. 4), was Köster das pyramidale Schema nennt; daß auf umfanggleiche Strophen ein kurzer Abgesang folgt (z. B. 3. 3. 2); daß eine längere Strophe wie den Säulenfuß des Ganzen bildet (z. B. 5. 3. 3. 7), und das sind noch lange nicht alle die mannigfaltigen Figuren, welche die alttest. Lieder und insbes. die Ps. dem Auge darstellen, wenn man sie nach ihrem Inhalt stichisch absetzt.

Was den Umfang der Strophen betrifft, so können wir der syrischen und synagogalen Poesie zufolge bis zu zwölfzeiligen erwarten. Die Verszeile besteht gewöhnlich aus drei Wörtern oder doch nur drei größeren Wörtern; die hebr. Sprache zeigt hier eine Fähigkeit gewichtvoll kurzen Ausdrucks, welche der deutschen unmöglich ist. Dieses Zeilenmaß ist häufig lange Strecken hindurch gleichförmigst festgehalten nicht in den Ps. allein, sondern auch im B. Iob. Denn daß auch das B. Iob strophisch angelegt ist, ist nun wenigstens von Merx anerkannt und steht ungleich fester als G. Hermanns Beobachtung strophischer Anlage in den Bukolikern und Köchly's in den älteren Bestandtheilen des Homer.[3]

VII. Tempel-Musik und Psalmodie.

Die Thora enthält über gottesdienstliche Verwendung des Gesangs und der Musik noch gar nichts außer der Verordnung über den rituellen Gebrauch der von den Priestern zu blasenden silbernen Trompeten (Num. c. 10). Der eigentliche Schöpfer der liturgischen Musik ist David, auf dessen Einrichtungen, wie wir aus der Chronik ersehen, alle späteren sich zurückführten und in Zeiten des Verfalls zurückgriffen. So lange David lebte, ruhte die oberste Leitung der liturgischen Musik in seinen Händen (1 Chr. 25, 2). Das dirigirende Instrument der drei Sangmeister (Heman, Asaf, Ethan-Jeduthun) waren die statt des Taktstocks dienenden Cymbeln (מְצִלְתַּיִם oder צְלְצְלִים[4]); den Sopran vertraten

1) s. Zingerle in DMZ X, 123. 124.

2) s. Zunz, Synagogale Poesie des Mittelalters S. 92—94.

3) Beiläufig sei erwähnt, daß Schwerdt (Ueber die innere Form der horazischen Oden 1868), nach Verszeilen zählend, in Horaz I, 1 das Schema 10. 8. 10. 8, in I, 4 das Schema 8. 4. 8 und desgleichen mehr findet — wir lassen dahingestellt ob mit Recht (s. Allg. Zeitung 1868 S. 4583 f.).

4) Talmudisch צַלְצַל. Das gewöhnliche levitische Orchester des herodeischen Tempels bestand aus 2 Nabla-Spielern, 9 Cither-Spielern und Einem der das Zelazal schlug, näml. Ben-Arza (*Erachin* 10ᵃ u. weiter; *Tamid* VII, 3), der auch die Aufsicht über das Duchan hatte (*Tosephta* zu *Schekalim* c. 2).

die Harfen (נְבָלִים), und den Baß (die Männerstimme im Gegensatze zur Mädchenstimme) die um acht Töne tieferen Cithern (1 Chr. 15, 17—21), welche, nach dem dort gebrauchten לְנַצֵּחַ zu schließen, bei Einübung der Gesangstücke durch den dazu bestellten מְנַצֵּחַ gebraucht wurden. Da wo in einem Ps. סֶלָה (s. zu Ps. 3) beigeschrieben ist, sollten die Saiteninstrumente (was ausdrücklich הִגָּיוֹן סֶלָה 9, 17 besagt) und überhaupt die Instrumente in einer das Gesungene verstärkenden Weise einfallen[1]; zu diesen Instrumenten gehörte außer den Ps. 150. 2 S. 6, 5 genannten auch die Flöte, deren liturgischer Gebrauch (s. zu 5, 1) zur Zeit des ersten wie zweiten Tempels unzweifelhaft ist: sie bildete die eigentümliche musikalische Begleitung des Hallel (s. Ps. 113) und der nächtlichen Fackelfeier an den Halbfeiertagen des Laubenfestes (*Succa* 15[a]). Die Trompeten (חֲצֹצְרוֹת) wurden ausschließlich (wie wahrscheinlich auch das Horn שׁוֹפָר 81, 4. 98, 6. 150, 3) von den an dem Gesange unbetheiligten Priestern geblasen und concertirten nach 2 Chr. 5, 12 f. (wo die Zahl der zwei mosaischen Trompeten bis zu 120 gesteigert erscheint) *unisono* mit dem Gesang und der Musik der Leviten. Bei der salomonischen Tempelweihe singen und musiciren die Leviten und die Priester trompeten וְנֶגְדָּם 2 Chr. 7, 6., und bei der Einweihung des gereinigten Tempels unter Hizkia erschallt concertirende levitisch-priesterliche Musik bis alle Brandopfer ins Altarfeuer gelegt sind, und erst nachher (wahrsch. bei der Weinspende) begann (ohne daß weiter der Priester gedacht wird) der levitische Gesang 2 Chr. 29, 26—30. Im zweiten Tempel war das anders: die priesterlichen Trompetenstöße und der levitische Gesang mit seiner begleitenden Musik griffen da successiv, nicht gleichzeitig ineinander. Die Gemeinde sang gewöhnlich nicht mit, sondern sprach nur ihr Amen; jedoch fiel sie im Hallel und in einigen Ps. nach dem ersten Satze mit dessen Wiederholung, nach dem folgenden mit Halleluja ein (Maimûni *Hilchoth Megilla* 3). Auf ähnliche Betheiligung deutet für die Zeit des ersten Tempels 1 Chr. 16, 36. Ebenso Jer. 33, 11 in Betreff des „Danket Jahve'n, denn er ist freundlich." Auch aus Ezr. 3, 10 f. ist wenn auch nicht auf antiphonische[2], doch auf hypophonische (responsorische) Betheiligung der Gemeinde zu schließen. Der Psalter selbst kennt ja sogar Betheiligung der עַלְמוֹת vgl. מְשֹׁרְרוֹת Ezr. 2, 65 (deren Discant im zweiten Tempel durch die Levitenknaben vertreten wurde, s. zu 46, 1) bei der gottesdienstlichen Musik und spricht von einem Lobpreis Gottes „in vollen Chören" 26, 12. 68, 27. Und das responsorienartige Singen ist in Israel uralt; schon Mirjam

1) Vgl. Matthesons „Erläutertes Selah" 1745: Selah ist ein Merkwort eines Vor-, Zwischen- oder Nachspiels mit Instrumenten, eine Anzeige der Stellen wo die Instrumente allein gehen, kurz ein sogenanntes Ritornell.

2) Antiphonisch werden die Psalmen gesungen, wenn der Text so vertheilt wird, daß der eine Theil der Singenden anhebt, der andere fortfährt (nach Theodoret *h. e.* II, 24 innerhalb der Kirche zuerst von Flavian und Diodor in Antiochien eingeführt); hypophonisch (responsorisch) wenn der andere Theil (die Gemeinde) Schlußworte wiederholt oder mit besonderen Clauseln abschließt. Beides fällt in Ps. 136 zus., wo das Hypopsalma כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ zugleich die andere Hälfte jedes Verses und die Hypophone also zugleich Antiphone ist.

mit den Frauen antwortet dem Männerchor (לָהֶם Ex. 15, 21) in Wechselgesang, und Nehemia 12, 27 ff. stellt bei Einweihung der Stadtmauer die Leviten innerhalb des nach dem Tempel sich bewegenden Zuges in zwei großen Chören auf, welche dort תּוֹדוֹת heißen. Zur Zeit des zweiten Tempels hatte jeder Wochentag seinen Ps. Der Ps. des Sonntags war 24, des Montags 48, des Dienstags 82, des Mittwochs 94, des Donnerstags 81, des Freitags 93, des Sabbats 92. Diese Einrichtung ist wenigstens so alt als die ptolemäisch-seleucidische Zeit, denn die talmudischen Angaben werden durch die Aufschriften von Ps. 24. 48. 94. 93 bei LXX (dazu von Ps. 81 in der altlat. Uebers.: *quinta sabbati*) und was die Verbindung des Wochentagps. mit dem Weinopfer betrifft durch Sir. 50, 14—16 bestätigt. Der Wochentagsps. wurde näml. zur Zeit des mit dem Morgen-Tamîd verbundenen Weinopfers (נֶסֶךְ) gesungen[1]: zwei Priester, die rechts und links von dem das Signal gebenden Cymbel- *(Zelazal)* Schläger standen, stießen bei den neun Absätzen (פְּרָקִים), in denen er von den Leviten gesungen wurde, in die Trompeten und das Volk fiel anbetend nieder.[2] Der auf dem Suggestus (דּוּכָן) d. i. auf einer breiten Treppe von wenigen Stufen, welche aus dem Laien- in den Priestervorhof hinaufführte, stehenden Leviten, welche Sänger und Musiker zugleich waren und also nur Saiten- und Schlag-, nicht Blasinstrumente spielten, waren wenigstens 12 mit 9 Cithern, 2 Harfen, 1 Cymbel; an gewissen Tagen kam die Flöte hinzu.[3] Der gewöhnliche Suggestus auf der Treppe seitwärts vom Altar wurde nur in wenigen Fällen mit einem anderen vertauscht; denn daß die Sänger bei der Freude des Wasserschöpfens am Laubenfeste einen andern Standort hatten (s. Einl. zu Ps. 120—134) und daß die das Hallel begleitenden Flötenspieler vor dem Altar לִפְנֵי הַמִּזְבֵּחַ standen (*Erachin* 10ᵃ), wird als etwas Besonderes bemerkt. Den Discant vertraten die

1) Nach dem Grundsatz אֵין אוֹמְרִים שִׁירָה אֶלָּא עַל הַיַּיִן „man stimmt Gesang nicht an als nur beim Weine."

2) *Rosch ha-Schana* 31ᵃ. *Tamîd* VII, 3 vgl. die Einleitung zu Ps. 92.

3) Beim täglichen Gottesdienst waren nach *Erachin* 10ᵃ gebräuchlich: 1) Trompetenstöße 21 bis höchstens 48; 2) Nabla's 2 bis höchstens 6; 3) Flöten (חֲלִילִין) 2 bis höchstens 12. Das Flötenblasen heißt Flötenschlagen הַכָּאַת חֲלִיל. An 12 Tagen des Jahres wurde die Flöte vor dem Altar geschlagen: am 14. Nisan beim Schlachten des Passah (wozu das Hallel gesungen ward), am 14. Ijar beim Schlachten des Nachpassah, am 1. u. 7. Passahtage und an den 8 Tagen des Laubenfestes. Das Mundstück (אֲבוּב) nach der Erklärung Maimûni's) war nicht von Metall, sondern Rohr (vgl arab. *anbûb* Rohrstengel), weil das lieblicher klingt. Und immer war es nur eine Flöte (אֲבוּב יְחִידִי eine Solo spielende), welche am Ende einer Tonfolge fortklang und abschloß, weil das den schönsten Schluß (חֲלוּף) gibt. An den genannten 12 Tagen wurde das Hallel mit Flötenbegleitung gesungen. An den übrigen Tagen wurde der jedesmalige Tagesps. von Nabla's, Cymbeln und Cithern begleitet. Auch wer die Flötenspieler gewesen, wird in jener Stelle des Traktats *Erachin* erörtert. Ueber das Flötenspiel bei der Freude des Wasserschöpfens s. meine Gesch. der jüd. Poesie S. 195. Im herodeischen Tempel war nach *Erachin* 10ᵇ auch eine Orgel und zwar keine Wasserorgel (הִדְרוֹלִיס Hydraulis), sondern eine Windorgel (מַגְרֵפָה) mit hundert verschiedenen Tönen (מִינֵי זְמָר), deren donnerartiger Schall nach Hieronymus (*Opp. ed. Mart.* V, 191) *ab Jerusalem usque ad montem oliveti et amplius* gehört ward, s. Saalschütz, Archäol. 1, 281—284.

unterhalb des Suggestus zu den Füßen der Leviten stehenden Levitenknaben (s. zu Ps. 46). Das tägliche שִׁיר הַקָּרְבָּן d. i. der Wochentagsps., welcher das Morgenopfer abschloß, wurde in 9 oder richtiger wol 3[1] Absätzen gesungen und die Pausen durch Trompetenstöße der Priester bezeichnet (s. zu Ps. 38. 81, 4); außer den 7 Ps., welche Woche für Woche gesungen wurden, waren andere für die Gottesdienste der Feiertage und Zwischenfeiertage (s. zu Ps. 81) verordnet, und *Biccurim* 3, 4 lesen wir, daß wenn ein Zug von Leuten mit Erstlingen unter Flötenspiel bis an den Tempelberg angelangt war und nun die Erstlinge in Körben hinaufgebracht wurden, beim Eintritt der Darbringer in die Azara von den Leviten Ps. 30 angestimmt wurde. Dieser Gesang war verschieden von der Vortragsweise der Tefilla (s. zu Ps. 44 g. E.) und des Priestersegens (s. zu Ps. 67), welche beide nicht von Musik begleitet waren; verschieden auch, wie es scheint, von der mehr recitirenden, als singenden Vortragsweise des Hallel (*Pesachim* 64[a] קָרָאוּ אֶת הַהַלֵּל). Er war wahrscheinlich dem arabischen ähnlich, der sich in aufschreienden, langathmigen, tremulirenden und insbesondere auch nasalen Tönen gefällt. Denn von einem der Hauptsänger wird erzählt, daß er, um die Töne zu vermannigfaltigen, den Daumen in den Mund steckte und den Zeigefinger בֵּין הַנִּיבִּין (zwischen die Haare d. i. nach Raschi: an die Furche der Oberlippe gegen die Nasenscheidewand hin) legte und so (indem er Mund und Nase wie zu einem Schallrohr, einer Trompetenöffnung formte) Töne hervorbrachte, vor deren Wucht die Priester mit zurückgeworfenem Haupte zurückprallten.[2] Dieser Psalmengesang des herodeischen Tempels war keinesfalls mehr der ursprüngliche, und wenn die gegenwärtige Accentuation der Ps. den fixirten Tempelgesang darstellte, so würde sie uns doch keine Vorstellung des vorexilischen gewähren. Sie leistet aber weder das eine noch das andere.

Die Accente sind nur musikalische und mittelbar interpunktionelle Zeichen für den cantillirenden synagogalen Vortrag. Und obendrein haben wir für die Accente der drei metrischen (d. i. aus symmetrischen Stichen und Strophen bestehenden) Bb. als musikalische Zeichen nicht mehr den Schlüssel. Denn die sogen. Sarkatabellen (welche von *Zarka* זַרְקָא anhebend den Notenwerth der Accente angeben), z. B. hinter Ausg. 2 der Nägelsbachschen Gramm., betreffen nur den Vortrag der pentateuchischen und prophetischen Perikopen, also das sogen. prosaische Accentuationssystem. Eine Tradition über den Notenwerth der sogen. metrischen Accente gibt es in der deutschen Synagoge nicht, denn die Ps. werden nicht nach den Accenten recitirt, sondern es gibt für alle zusammen, wenigstens im deutschen Ritus, nur zweierlei Wei-

1) Dies ist die Ansicht Maimûni's, welcher die 9 Trompetenstöße, von welchen nach *Succa* 53[b] das Morgenopfer begleitet war, auf drei Absätze des Gesanges vertheilt. Das Lied *Haazînu* Dt. c. 32, welches vorzugsweise שִׁירַת הַלֵּוִיִּם heißt, wurde beim Sabbat-Musaf-Opfer gesungen, jeden Sabbat ein Absatz des in sechs Absätze getheilten Liedes, so daß es immer am je 7. Sabbat von vorn begann, s. *j. Megilla* sect. III g. E.

2) s. *Joma* 38[b] und *j. Schekalim* V, 3., vgl. *Canticum Rabba* zu Hohesl. 3, 6.

sen: 1) die gewöhnliche, nach welcher von Vorbeter und Gemeinde Vers um Vers recitirt wird, wie z. B. an jedem Freitagsabend Ps. 95—99. 29.; 2) die eigentümliche für Ps. 119, wonach die ersten 7 Verse jedes Octonarius abwechselnd vom Vorbeter und der Gemeinde recitirt werden, der 8te aber als der Schlußvers immer von der Gemeinde mit einer Cadenz geschlossen wird. Diese Psalmodie folgt überall nicht den Accenten. Wie die Ps. nach diesen zu recitiren wären, läßt sich nur vermutungsweise einigermaßen feststellen. Denn wir besitzen wenigstens noch einige Angaben Ben-Aschers, Schemtobs und Mose Provenzale's (in seinem gramm. Lehrgedicht בְּשֵׁם קדמין) über die Intonation einzelner metrischer Accente. *Pazer* und *Schalschéleth* haben ähnliche Intonation, welche zitternd in die Höhe steigt; jedoch wird *Schalschéleth* länger gezogen, um ein Drittel länger als jenes der prosaischen Bb. *Legarme* (der Form nach *Mahpach* oder *Azla* mit *Psik* dahinter) hat einen hellen hohen Ton, vor *Zinnor* aber einen tieferen und mehr gebrochenen; *Rebia magnum* einen sanften zur Ruhe neigenden. Bei *Silluk* wird der Ton erst erhöht und dann zur Ruhe gesenkt. Der Ton des *Mercha* ist nach seinem Namen *andante* und in die Tiefe sinkend, der Ton des *Tarcha* entspricht dem *adagio*. Weitere Winke sind nicht aufzufinden; jedoch läßt sich beim *Ole we-jored (Mercha mahpachatum)* und *Athnach* schließen, daß ihre Intonation eine Cadenz bilden mußte, sowie daß *Rebia parvum* und *Zinnor (Zarka)* eine zum folgenden Großtrenner hineilende Betonung hatten. Setzt man weiter *Dechi (Tiphcha initiale)* und *Rebia gereschatum* nebst den übrigen sechs *servi* in Noten, so läßt sich zwar eine Sarkatafel des metrischen Accentuationssystems herstellen, jedoch ihre genaue Uebereinstimmung mit der ursprünglichen Singweise nicht verbürgen.[1]

Sehr verbreitet ist gegenwärtig nach dem Vorgange Gerberts *(De musica sacra)* und Martini's *(Storia della musica)* die Ansicht, daß sich in den acht gregorianischen Psalmenmelodien nebst der außerzähligen, nur für Ps. 113 (= 114—115 nach hebr. Zählung) gebräuchlichen *(tonus peregrinus)*[2] ein Ueberbleibsel des alten Tempelgesangs erhalten habe, was bei der jüdischen Nationalität der Erstlingsgemeinde und ihrem erst nach und nach aufgehobenen Zusammenhange mit Tempel und Synagoge an sich gar nicht unwahrscheinlich ist. Nicht blos melchitische, sondern auch jacobitische syrische Liturgien kennen jene 8 مُكّا, neuere nestorianische auch den ﻣُﻜّا ﺑﺤﻮﻣﻪ.[3] In den bethlehemitischen Klöstern, welche die h. Paula stiftete, wurden in sechs Gebets-

1) Vgl. meine Schrift: Physiologie und Musik etc. (mit Noten-Beilagen) 1868.

2) s. Friedr. Hommels deutschen Psalter 1859. Die Psalmen sind da stichisch abgesetzt, indem mit Recht als das Ursprüngliche und Zweckgemäßeste vorausgesetzt ist, daß der antiphonische Gesang nicht nach Versen, wie dermalen in der römischen und englischen Kirche, sondern nach den je zwei Versgliedern zu alterniren hat (s. die obenangeführte Stelle der KG Theodorets II, 24 und Basilius, *ep.* LXIII *ad Neocaesar*: *ἐκ νυκτὸς ὀρθρίζει παρ' ἡμῖν ὁ λαὸς ἐπὶ τὸν οἶκον τῆς προσευχῆς καὶ εἰς τὴν ψαλμῳδίαν καθίστανται· καὶ νῦν μὲν διχῇ διανεμηθέντες ἀντιψάλλουσιν ἀλλήλοις*).

3) s. Dietrich, *De Psalterii usu etc. in eccl. Syriaca* p. 4 s.

zeiten von früh bis Mitternacht Psalmen gesungen und sie selbst war des Hebräischen so mächtig, *ut Psalmos hebraice caneret et sermonem absque ulla Latinae linguae proprietate personaret* (*Ep.* 108 *ad Eustoch.* c. 26). Das führt auf einen Zusammenhang der kirchlichen und synagogalen Psalmenmelodien in dem *mos orientalium partium,* der orientalischen Psalmodie, welche zunächst Ambrosius in die mailändische Kirche einführte. Indes ist die jüdische Ueberlieferung dabei schwerlich unverändert geblieben, sie ist unter Einfluß der griechischen Musiklehre weiter ausgebildet, aber doch noch durchzuerkennen.[1] Pethachja aus Regensburg, der jüdische Reisende im 12. Jahrh., hörte in Bagdad, dem alten Sitze der Geonim (גאונים), die Ps. in eigentümlicher Weise singen[2] und auch Benjamin von Tudela lernte in demselben Jahrh. in Bagdad einen tüchtigen Sänger der im Gottesdienst üblichen Ps. kennen. Saadia zu Ps. 6, 1 schließt aus על־השמינית, daß es acht Psalmenweisen (الحان) gegeben. Und auch sonst werden acht נגינות erwähnt[3], vielleicht nicht außer Beziehung zu jenen acht Kirchentönen, die sich auch bei den Armeniern finden.[4] Auch die in alten Ritualbüchern[5] bezeugte doppelte Cantillationsweise der Accente steht viell. nicht außer Zus. mit der Unterscheidung der festlichen und der einfacheren ferialen Singweise im gregorianischen Kirchengesang.

VIII. Die Uebersetzungen der Psalmen.

Die älteste Uebers. der Ps. ist die griechisch-alexandrinische. Als der Enkel des Siraciden im J. 132 v. Chr. nach Aegypten kam, waren nicht nur Gesetz und Propheten, sondern auch die Hagiographen schon ins Griechische übers., gewiß also auch die Ps., nach welchen die Hagiographen Lc. 24, 44 geradezu benannt werden. Die Sage von den LXX (LXXII) Dolmetschern bezieht sich in ihrer ursprünglichen Gestalt nur auf die Thora; die Uebers. der anderen Bb. sind jünger und von verschiedenen Verf. Diese alle hatten einen nur aus Consonantenschrift, und noch dazu hie und da undeutlicher, bestehenden und mannigfach glossirten, überhaupt noch nicht, wie später, masoretisch festgestellten Text vor sich und übers. diesen, ohne um die höhere auslegerische und künstlerische Aufgabe des Uebers. zu wissen, buchstäbisch und häufig sich selber unklar. Aus Philo, Jos. und dem N. T. sehen wir, daß der Text dieser Uebers. uns in wesentlich urspr. Gestalt vorliegt, so daß die Kritik, welche seit der Mitte des vorigen Jahrh. besonders auch im Bereiche der Ps. manche bisher unbekannte Hilfsmittel gewonnen hat[6],

1) s. Saalschütz, Geschichte u. Würdigung der Musik bei den Hebräern 1829 S. 121 und Otto Strauß, Geschichtliche Betrachtung über den Psalter als Gesang- und Gebetbuch 1859.

2) s. Literaturblatt des Orients Jahrg. 4. Col. 541.

3) Steinschneider, *Jewish Literature* p. 336 s.

4) s. Petermann, Ueber die Musik der Armenier, in der DMZ V, 368 f.

5) s. Zunz, Synagogale Poesie S. 115.

6) Dahin gehören 1) das von Blanchini 1740 herausg. *Psalterium Veronense,*

das Urtheil über den Charakter der Arbeit nicht umzustimmen vermögen wird. Nichtsdestoweniger ist diese Uebers. als ältester Schlüssel zum sprachlichen Verständnis der alttest. Schriftdenkmäler, als ältester Spiegel des bescheidener kritischer Prüfung nicht zu entziehenden alttest. Textes und als gewichtige Controle des in Talmud, Midrasch und überh. der außerägyptischen Nationalliteratur überlieferten Schriftverständnisses von unschätzbarem Werthe. Nach einer andern Seite hin spricht sie noch höhere Bedeutung an. Nächst dem B. Jesaia wird kein Buch so häufig im N. T. citirt, wie der Psalter. Der Hebräerbrief ist ganz und gar aus den Wurzeln alttest. Psalmworte erwachsen. Die Apokalypse, das einzige Buch, welches keine formulirten Zurückweisungen zuließ, ist dennoch nicht ohne Beziehungen auf den Psalter: insbes. hat Ps. 2 an Gestaltung der apokal. Anschauung und Sprache einen bedeutenden Antheil. Diese neutest. Anführungen schließen sich mit wenigen Ausnahmen (wie Joh. 13,18) an LXX an, auch da wo diese Uebers. wie z. B. Ps. 19, 5. 51, 6. 116, 10 den Sinn des Grdt. nur im Allgem. richtig wiedergibt. Der Erklärungsgrund für diesen neutest. Gebrauch der LXX ist das hohe Ansehn, in welchem diese Uebers. beim jüd. Volke stand: sie galt nicht blos bei den hellenistischen, sondern auch bei den paläst. Juden als ein providentielles und fast wunderbares Schriftwerk, und dieses Ansehn hatte seinen Berechtigungsgrund daran, daß sie, obwol der kanonischen Schrift durchaus unebenbürtig, doch eine epochemachende Stellung in der Gesch. der göttlichen Offenbarung einnimmt. Denn sie war die erste Bekanntmachung der Heidenwelt mit der alttest. Offenbarung und also die erste Einführung Japhets in die Hütten Sems. Zugleich war mit ihr ein entscheidender Schritt vorwärts zur Entschränkung des alttest. Particularismus gethan. Die alexandrinische Uebers. war also ein das Christentum, in welchem die Bestimmung der Religion Israels zur Weltreligion sich vollendet, anbahnendes Ereignis. Sie hat dem Christentum invoraus die Sprache geschaffen, die es reden sollte, denn die neutest. Schrift ist verfaßt in der griechischen Gemeinsprache (*κοινή*) mit alex. Färbung. Ueberh. hat der Alexandrinismus invoraus die Formen geprägt, welche das Christentum mit

griech. Text in lat. Schrift mit der Itala zur Seite aus dem 5. oder 6. Jahrg. (s. Tischendorfs Ausg. der LXX 1869 *Prolegg.* p. LVIII s.); 2) das von Breitinger 1748 beschriebene *Psalterium Turicense purpureum*, griech. Text, gleichfalls aus dem 5. oder 6. Jahrh. (s. ebend. p. LIX s.); 3) *Psalmorum Fragmenta papyracea Londinensia* (im *British Museum*), Ps. 10, 2 — 18, 6. 20, 11 — 34, 6., aus dem 4. Jahrh., mitgetheilt in Tischendorfs *Monumenta Sacra Inedita. Nova Collectio* t. I.; 4) *Fragmenta Psalmorum Tischendorfiana*, Ps. 141 (2), 7—8. 142 (3), 1—3. 144 (5), 7—13., aus dem 5. oder 4. Jahrh., in den *Monumenta* t. II. Vgl. *Prolegg.* zu LXX (1869) p. LX s. Unbenutzt geblieben sind bis jetzt 1) *Psalterium Graeco-Latinum* der Stiftsbibliothek von St. Gallen, *Cod.* 17 in 4°, griech. Text in Uncialen mit dem lat. zur Seite; 2) *Psalterium Gallico-Romano-Hebraico-Graecum* vom J. 909, *Cod.* 230 der öff. Bibl. zu Bamberg (s. dessen Beschreibung von Schönfelder im Serapeum 1865 No. 21), von Salomon, Abt von St. Gallen und Bisch. von Constanz († 920), geschrieben und vom Kaiser Heinrich II. († 1024), der es in St. Gallen zum Geschenk erhalten hatte, nach Bamberg gebracht, für die Textkritik der LXX von gleicher Wichtigkeit wie das ähnliche *Veronense*.

heilsgesch. Inhalt erfüllen sollte. Wie der Weg Jesu des Christ über Aegypten ging (Mt. 2, 15), so ist auch der Weg des Christentums über Aeg. und insbes. Alexandrien gegangen.

Gleich ehrwürdig durch Alter und Selbständigkeit, obwol nicht von gleicher religionsgeschichtlicher Bedeutung wie die LXX, ist das Targum oder die chaldäische Uebers. der Ps., welche nur an einigen Stellen mit Bezug auf midrasische Deutungen zur Paraphrase wird. Die Abfassungszeit ist ungewiß. Da es aber schon während des Tempelbestandes ein schriftliches Targum zum B. Iob gab[1], so wird auch das Psalmen-Targum, obwol die Spuren mannigfacher Ueberarbeitung an sich tragend, aus der Zeit des Tempelbestandes stammen. Es gehört im Unterschiede vom Onkelos-Targum des Pentateuchs und Jonathan-Targum der Propheten zu der sogen. jerusalemischen Targumim-Gruppe[2], denn das aramäische Idiom, in dem es geschrieben ist, unterscheidet sich zwar, wie der jerus. Talmud zeigt, von der palästinischen Volkssprache immer noch als Buchsprache nicht wenig, häuft aber nach Art jener griechische Wörter (wie אַגְּלִין *ἄγγελοι*, אֶקְסַדְרִין *ἐξέδραι*, קִירְיס *κύριος*) und nähert sich, wie jene, in Klang und Bildung dem Syrischen. Aus dieser Uebers., welche an grammatischer Genauigkeit die LXX übertrifft und schon eine festere bindendere Textgestalt voraussetzt, lernen wir das synagogale Psalmen-Verständnis kennen, wie es sich unter Nachwirkung alter Ueberlieferung in den ersten nachchristlichen Jahrh. fixirt hat. Der Targum-Text selbst befindet sich bis heute in einem vernachlässigten Zustande. Am correktesten findet man ihn in den Bibelwerken Buxtorfs und Norzi's. Kritische Bemerkungen zu den Targumen der Hagiographen bietet die Schrift עוטה אור von Benzion Berkowiz (Wilna 1843).

Die dritte wichtigste Psalmenübers. ist die Peschito (genauer *Peschitto* ܦܫܺܝܛܬܳܐ die einfache d. i. wortgetreue), die nicht später als im 2. Jahrh. entstandene alte Uebers. der syrischen Kirche. Ihr Verf. übers. aus dem Grundtext, den er in unpunktirter und viell. auch wenig correkter Gestalt vor sich hat; man sieht das aus solchen Irrungen, wie 17, 15 (אמינך statt תמונתך), 83, 12 (שדמו ואבדמו *dele eos et perde eos* statt שיתמו נדיבמו), 139, 16 (גמלי *retributionem meam* statt גלמי). In andern Irrungen steht er unter Einwirkung der LXX, wie 56, 9 (כנגדך LXX *ἐνώπιόν σου* statt בנאדך), er folgt dieser Uebers. in solchen Abweichungen von dem besseren Text zuweilen nicht ohne Nachhülfe, wie 90, 5 *(generationes eorum annus erunt* d. i. זרעותיו שנה יהיו, LXX *τὰ ἐξουδενώματα αὐτῶν ἔτη ἔσονται*), 110, 3 *(populus tuus gloriosus* d. i. עמך נְדִבוּת im Sinne von נדיבה Iob 30, 15 Adel, Hoheit, LXX *μετὰ σοῦ ἡ ἀρχή*). Daß er neben dem Grundtext auch die LXX vor sich hat, ist augenscheinlich und läßt sich nicht durch die Annahme hinwegbringen, daß der Peschito-Text manche Entstellungen aus der jüngeren hexaplarischen Uebers. erfahren hat, obwol dies wahrscheinlich ist,

1) s. *Tosefta* zu *Sabb.* c. 14., *jer. Sabb.* c. 16 §. 1., *bab. Sabb.* 115[a], *Sofrim* 5, 15.
2) s. Geiger, Urschrift und Uebers. der Bibel S. 166 f.

denn die LXX gewann ein so allgemeines kirchliches Ansehn, daß die Syrer sich ihrer vielfach davon abweichenden alten Uebers. fast schämten, und eben das gab im J. 617 den Anlaß zur Anfertigung einer neuen syr. Uebers. aus dem hexaplarischen LXX-Texte. Aber nicht allein zwischen Peschito und LXX, sondern auch zwischen Peschito und Targum (dessen Sprache in syrischen Psalter-Handschriften das „Palästinische" heißt DMZ XXV, 268) besteht ein unzufälliges Wechselverhältnis, welches sofort in Ps. 1 (z. B. in der Uebers. des לצים durch ממיקני und des תורת durch נמוסא) zu Tage tritt und sich kaum anders als wie beim Spruchbuch durch Benutzung der christlichen Peschito seitens des jüdischen Targumisten erklären läßt.[1] Daß der syrische Uebers. Christ war, ist aus Stellen wie 19, 5. 68, 19 (vgl Eph. 4, 8 wie Hebr. 8, 8 zu Jer. 31, 31). 110, 3 ersichtlich; daß ein Judenchrist, zeigt seine hebr. Sprachkenntnis, mit welcher sich auch griechische verband; denn der geistige Völkerverkehr im römischen Reiche war damals durch das Griechische vermittelt. Uebrigens hat die Uebers. auch an sich ihre eigentümliche targumische Weise: sie setzt tropische Ausdrücke in eigentliche und mit sonderbarer Consequenz Fragesätze in Aussagesätze um, was 88, 11—13 mit dreister Verkehrung des wahren Sinnes in sein Gegentheil geschieht. Ueberhaupt scheut der Verf., um ansprechenden Sinn in schwierige Stellen zu bringen z. B. 12, 6^{b}. 60, 6., keine Gewaltsamkeit. Die musikalischen und historischen Ueberschriften und folgerecht auch das סלה (eingeschl. הגיון סלה 9, 17), läßt er unübersetzt, und seine Verstheilung ist noch nicht die spätere masoretische. Durch alle diese Sonderbarkeiten wird die Peschito ein für auslegungsgeschichtliche und kritische Forschung nur um so anziehenderes Denkmal, und doch ist seit der Ausgabe Dathe's 1768, der den Text des Erpenius zu Grunde legte und ihn mit schätzbaren Anm. versah[2], fast nichts dafür geschehen.

Im 2. Jahrh. entstanden auch neue griechische Uebersetzungen. Die hohe Verehrung, welche die LXX bisher genossen hatte, schlug, als es zum Bruche zwischen Synagoge und Kirche kam, in das Gegentheil um, so daß man den Tag, wo diese Uebers. vollendet ward, nicht mehr dem Tage der Gesetzgebung, sondern dem Tage des goldnen Kalbes verglich. Es war auch nicht anders möglich, als daß ihre Gebrechen nach und nach immer fühlbarer wurden; selbst die neutest. Schriftsteller fanden sie ja hie und da verbesserungsbedürftig oder ganz unbrauchbar, denn der überlieferte palästinische Text des A. T. war nicht nur den Consonanten, sondern auch der Aussprache nach wesentlich kein anderer, als der seit dem 6. Jahrh. masoretisch fixirte. Darum verfaßte Aquila aus Pontus, ein zum Judentum übergetretener Heide, in der

1) Aus späterer Zeit wird berichtet, Haja Gaon (in Babylonien) habe, wenn er in seinen akad. Vorträgen über die Ps. auf eine schwierige Stelle stieß, sich beim Katholikos erkundigt, wie er dieselbe zu erklären gelernt habe, s. Steinschneider, *Jewish Literature* p. 125 s.

2) Auch die Uebersetzungs-Fragmente zu den Ps., welche u. d. N. ὁ Σύρος citirt werden, hat Dathe dort in der Vorrede zusammengestellt.

1. Hälfte des 2. Jahrh. eine griech. Uebers. des A. T., welche selbst auf die Gefahr ungriechischen Ausdrucks hin den Grundtext Wort für Wort nachbildete und in der Wahl des griech. Worts sich durch die Etymologie des hebräischen bestimmen ließ. Den ersten Satz der Thora übers. er, um keins der schwergewichtigen Worte zu verwischen: *Ἐν κεφαλαίῳ ἔκτισεν ὁ θεὸς σὺν* (את) *τὸν οὐρανὸν καὶ σὺν* (את) *τὴν γῆν*. In den Fragmenten der Psalmenübers., von denen sich eins innerhalb der talmud. Literatur erhalten hat (s. zu 48, 15), begegnen wir solchen Gewaltsamkeiten zu Gunsten der Wörtlichkeit nicht, obgleich er auch da das Griechische in hebr. Form zwingt und überall die Wörter ihrer Grundbed. nach (z. B. דביר *χρηματιστήριον*, מגלה *εἴλημα*, פתח *ἄνοιγμα*, רחב *ὅρμημα*, אמן *πεπιστευμένος*), zuweilen unglücklich und durch den Sprachgebrauch seiner Zeit beirrt, wiedergibt. Den Text liest er an einigen St. anders als er uns vocalisirt vorliegt (z. B. 10, 4 *ὅταν ὑψωθῇ*), folgt aber übrigens der Ueberlieferung (z. B. סלה *ἀεί*, שדי *ἱκανός*, מכתם *τοῦ ταπεινόφρονος καὶ ἁπλοῦ* = מך ותם) und verschmäht auch das von LXX dargebotene Gute nicht (z. B. במנים *ἐν χορδαῖς*), wie überh. seine Uebers., obwol selbständig, auf der bahnbrechenden Vorarbeit der LXX fußt. Sein Uebersetzertalent ist unverkennbar. Er ist des Hebr. mächtig und handhabt den griech. Sprachschatz mit Meisterschaft, wie er z. B. bei Causativformen nie um das Eine entsprechende griech. Wort verlegen ist (הפיל *πτωματίζειν*, הרין *δρομοῦν*, השכיל *ἐπιστημοῦν* u. dgl.) Daß er für die Synagoge im Gegens. zur Kirche übers., verräth sich an Stellen wie 2, 12. 22, 17. 110, 3 und viell. auch 84, 10 vgl. Dan. 9, 26., wo er *ἠλειμμένον* dem *χριστοῦ* vorzieht; indes darf man auch da nicht überall schlimme Absichtlichkeit behaupten. Selbst Hieronymus ermäßigte bei ruhigerer Ueberlegung seinen Eifer gegen Aquila's Uebers. zu dem milderen Urtheil: *ut amicae menti fatear, quae ad nostram fidem pertineant roborandam plura reperio* und spendet ihr sogar gegen die Uebers. von Theodotion und Symmachos das Lob: *Isti Semichristiani Judaice transtulerunt, et Judaeus Aquila interpretatus est ut Christianus.*

Die Uebers. Theodotions ist keine originelle Arbeit: sie schließt sich an LXX an und nähert diese Uebers., welche immer noch die verbreitetste war, mit Benutzung der Uebers. Aquila's dem Grundtext; die uns erhaltenen Fragmente selbständig übersetzter Stellen enthalten nichts hervorstechend Eigentümliches. Auch Symmachos legt die LXX zu Grunde, verfährt aber in Umgestaltung derselben nach dem Grundtext weit durchgreifender und selbständiger, als Theodotion, und unterschied sich dadurch von Aquila, daß er die Wörtlichkeit mit Durchsichtigkeit und Sprachrichtigkeit zu verbinden strebte; seine Uebers. der Ps. hat sogar einen dichterischen Anhauch. Sowol Aquila als Symmachos haben ihre Uebers. zweimal herausgegeben, so daß einige Stellen (s. 110, 3) zwiefach übersetzt vorhanden sind. Neben LXX Aq. Symm. Theod. gab es von den Ps. auch eine fünfte, sechste und siebente griech. Uebers. Die Quinta soll unter Kaiser Caracalla in Jericho, die Sexta unter Kaiser Alexander Mamäas in Nikopolis gefunden worden

sein. Jene verräth in ihren Resten Kenntnis der Sprache und Tradition, diese wird zuweilen (37,35. Hab.3,13) paraphrastisch. Eine sonst noch erwähnte Septima lautet meist wie Theodotion. In der Hexapla des Origenes, welche eigentlich nur 6 Columnen enthielt (hebr. Text, griechisch geschriebener hebr. Text, Aq., Symm., LXX, Theod.), kam in den Ps. und anderwärts zu diesen Columnen noch Quinta *(E)*, Sexta (ϛ) und Septima *(Z)* hinzu: die Hexapla wurde (abgesehen von der Septima) zur Oktapla. Die Reste dieser alten von Origenes zusammengestellten Uebers. hat nach Vorarbeiten von Nobilius und Drusius am vollständigsten Bernard de Montfaucon in seinen *Hexaplorum Origenis quae supersunt* (2 Bdd. in Fol., Paris 1713) zusammengestellt; möchte es der *Hexapla* Fields (Oxfords 1867 und weiter) gelingen, die seitdem von vielen Seiten her[1] gelieferte reiche Nachlese einzuspeichern.

Euthymios Zigadenos nennt neben LXX Aq. Symm. Theod. V. VI. als siebente Uebers. die mit Vergleichung des Grundtextes den urspr. Septuagintatext wiederherzustellen suchende von Lukianos, welcher 311 in Nikomedien, wohin er von Antiochien aus geschleppt worden war, als Märtyrer starb; das Autograph derselben fand sich in Nikomedien versteckt in einem kleinen kalkbeworfenen Thurme.[2] Eine genaue Vorstellung können wir uns von dieser Septuaginta-Recension Lucians so wenig bilden, als von der des gleichzeitigen ägyptischen Bischof Hesychios, da uns nicht einmal Proben beider erhalten sind. Es wäre interessant, den Unterschied des Verfahrens beider Kritiker von dem des Origenes zu kennen, welcher den Text der *κοινή* nach dem hebr. Grundtext mittelst Theodotions corrigirte, *obelis jugulans quae abundare videbantur, et quae deerant sub asteriscis interserens,* was eine Verwirrung hervorgebracht hat, die sich leicht voraussehn ließ.

Von der aus LXX geflossenen altlateinischen Uebers., der sogen. *Itala,* besitzen wir den Psalter vollständig: Blanchini hat diese Psalmen-Uebers. 1740 aus dem Veroneser Psalterium und Sabbatier in t. II seiner *Latinae Versiones Antiquae* (1751) aus dem Psalterium des Klosters St. Germain veröffentlicht; der Text in Faber Stapulensis' *Quincuplex Psalterium* 1509 ist aus Augustin zusammengestellt, denn Augustin erklärt die Ps., wie Hilarius Ambrosius Prosper Cassiodor, nach dem altlat. Texte. Hieronymus unterzog diesen zuerst in Rom einer Durchsicht, und so entstand das *Psalterium Romanum,* welches am längsten von der Kirche Mailands und der Basilica des Vaticans beibehalten worden ist. Dann veranstaltete er in Bethlehem eine zweite

1) So hat z. B. Montfaucon die Psalter-Handschr. *Cod. Vatic.* 754 nur zu 16 Ps. benutzen können; Adler hat sie bis zu Ende verglichen und reiche Hexapla-Fragmente darin gefunden (s. Repert. für Bibl. u. Morgenl. Lit. 14 S. 183 ff.). Auch der Psalmen-Comm. von Barhebräus und das von Bugatus 1798 herausgeg. *Psalterium Mediolanense* hat man schon für diesen Zweck auszubeuten begonnen, aber noch nicht den von Montfaucon in *Bibliotheca Bibliothecarum* 1, 240 erwähnten angeblich aus der Quinta geflossenen syrischen Psalter der mediceischen Bibliothek.

2) Vgl. die athanas. Synopsis bei Montfaucon, *Hexapla* t. 1 p. 59 und die Mittheilung aus einer syr. HS. im Repertorium für Bibl. u. Morgenl. Lit. a. a. O. (1784) S. 48 f.

sorgfältiger durchgesehene Ausgabe nach dem hexaplarischen Septuaginta-Text[1] mit Obelen (als Bez. der Zusätze in LXX gegen den Grundtext) und Asterisken (Bez. der Zusätze in LXX aus Theodotion gemäß dem Grundtext), und diese zweite Ausgabe, welche sich zuerst die gallischen Kirchen aneigneten, erhielt den Namen *Psalterium Gallicanum;* sie ist nicht wesentlich verschieden von dem Psalter der Vulgata und erschien mit ihren kritischen Zeichen aus einer HS Bruno's, Bischofs von Würzburg († 1045), zum ersten Male im J. 1494 (dann herausg. von Cochleus 1533); beide Psalterien, das Römische und Gallicanische, sind in Fabers *Quincuplex Psalterium,* in t. X p. 1 der *Opp. Hieronymi ed. Vallarsi* und anderwärts einander gegenübergestellt.

Diese aus dem gemeinen oder aus dem hexaplarischen Septuaginta-Text stammenden lat. Psalterien haben, wie auch die syrisch-hexaplarische und die übrigen orientalischen Tochterversionen der LXX und der Peschito, nur mittelbaren auslegungsgeschichtlichen Werth. Dagegen ist Hieronymus' Uebers. des Psalters *juxta Hebraicam veritatem* die erste wissenschaftliche Uebersetzungsarbeit und, wie überh. seine selbständige Uebers. des A. T. aus dem alttest. Grundtext, eine kühne That, durch welche er, ohne sich durch das Zetergeschrei über solche Neuerung zurückschrecken zu lassen, der Kirche einen unschätzbaren Dienst geleistet hat. Diese selbständige Uebers. des Hier. ist die kirchliche Vulgata geworden, aber in einem ihrer Urgestalt vielfach entfremdeten Texte und gerade mit Ausschluß des Psalters; denn bei diesem Buche stand der neuen Uebers. der zähe liturgische Brauch entgegen, die Texte des *Psalterium Romanum* und *Gallicanum* behaupteten sich und der des Letzteren wurde (mit Weglassung der kritischen Zeichen) Bestandtheil der Vulgata. Um so wünschenswerther wäre es, daß Hieronymus' lat. Psalter *ex Hebraeo* (*Opp. ed. Vallarsi* t. IX p. III) durch eine kritische Sonderausgabe allgemeiner bekannt und zugänglich gemacht würde. Kritische Hülfsmittel brauchen nicht erst in weiter Ferne gesucht zu werden. Eine vortreffliche HS ist *Cod.* 19 der Stiftsbibl. von St. Gallen, ein Geschenk des Abts Hartmot († 895).

Origenes und Hieronymus lernten die Sprache des A. T. bei jüdischen Lehrern. Was Origenes' Sprachgelehrsamkeit zu leisten vermochte ist uns bis auf unbedeutende Reste mit seiner Hexapla verloren gegangen, diesem riesigen Bibelwerke, welches wenn es uns noch vorläge das älteste unmittelbare Denkmal des alttest. Textes sein würde. Dagegen ist uns in Hieronymus' aus dem Grundtext übersetzten A. T. *(canon Hebraice veritatis)* die reifste Frucht der Sprachmeisterschaft dieses von unermüdlichem und standhaftem wissenschaftlichen Eifer beseelten Forschers erhalten, ein Werk von größtem kritischen, sprach-

1) *Illud breviter admoneo* — sagt Hier. *ep.* CVI *ad Sunniam et Fretelam* — *ut sciatis, aliam esse editionem, quam Origenes et Caesareensis Eusebius omnesque Graeciae tractatores Κοινήν, id est, Communem appellant atque Vulgatam et a plerisque nunc Λουκιανός dicitur; aliam Septuaginta Interpretum, quae in Ἑξαπλοῖς codicibus reperitur et a nobis in Latinum sermonem fideliter versa est et Hierosolymae atque in Orientis ecclesiis decantatur.*

und auslegungsgeschichtlichen Werthe. Die Uebers. des Psalters ist dem Sophronius gewidmet, welcher sie ins Griechische zu übers. versprochen hatte; diese griech. Uebers. ist uns nicht erhalten.

Die Psalter-Uebers. des Hier. hat weder in Synagoge noch Kirche bis auf Saadia Gaon aus Fajum„ den arabischen Erklärer der Ps., ihres Gleichen. Von dessen Psalmenübers. finden sich zwei HSS in Oxford, die vorzüglichste aber, welche zugleich vollständig die angefügte Psalmenerklärung enthält, in München. Die Ps. 16. 40. 110 theilte 1791 Schnurrer in Eichhorns Biblioth. der bibl. Lit. Bd. 3 aus *Cod. Pocock.* 281 mit, dann Haneberg 1840 Ps. 68 und manches andere Einzelne aus dem Münchener Cod.; die ausführlichsten Excerpte aus *Cod. Pocock.* 281 und *Cod. Huntingt.* 416 (mit nachgetragenen Varianten aus *Cod. Mon.*) gab Ewald in Bd. 1 der Beiträge zur ältesten Ausl. u. Spracherklärung des A. T. 1844. Der Gewinn, den das Psalmen-Verständnis nach den Anforderungen der Gegenwart aus Saadia ziehen kann, ist ein sehr geringer, um so anziehendere reiche Ausbeute aber gewährt er der Philologie und Auslegungsgeschichte. Saadia steht mitten in dem noch immer geheimnisvollen Proceß des Werdens, aus welchem der endgültig festgestellte punktirte Text des A. T. hervorging; er hat eine Schrift über die Punktation (ניקוד) geschrieben, auf welche sich Raschi zu Ps. 45,10 bezieht, zeigt sich aber in seiner Behandlung des alttest. Textes noch ungebunden durch dessen punktatorische Feststellung. Seine Uebers. ist die erste wissenschaftliche Arbeit über die Ps. in der Synagoge. Die Uebers. des Hieronymus ist fünf Jahrh. älter, aber erst die Uebers. Luthers trat ihr ebenbürtig an die Seite, schon deshalb, weil er zuerst wieder aus der Quelle des Grundtextes schöpfte.

Die Aufgabe, die dem Uebersetzer der h. Schrift gestellt ist, hat Luther erkannt wie niemand vor ihm, und gelöst wie bis jetzt niemand nach ihm. Was Cicero von seiner Uebers. der zwei Streitreden des Demosthenes und Aeschines sagt: *Non converti ut interpres, sed ut orator, sententiis iisdem et earum formis tanquam figuris, verbis ad nostram consuetudinem aptis: in quibus non verbum pro verbo necesse habui reddere, sed genus omnium verborum vimque servavi; non enim ea me adnumerare lectori putavi oportere, sed tanquam adpendere* — das gilt auch von Luther: er hat sich in den Grundtext eingedacht, eingefühlt, eingelebt, um ihn nicht mit sklavischer Gebundenheit an seine Form buchstäbisch umzusetzen, sondern mit Bewarung seines Geistes frei und tiefinnerlichst treu in wahres und doch geistlich wiedergeborenes Deutsch umzugießen. Das gilt besonders von seiner Psalmenübers., an welche selbst Moses Mendelssohn sich anzuschließen für gut befunden hat. Daß sie hie und da durch richtigeres Verständnis des Sinnes und im Allgem. durch größere Treue (ohne Vergehung an dem Geiste der deutschen Sprache) vervollkommnet werden kann, das zu läugnen wäre undankbare Blindheit gegen den nicht blos verheißenen, sondern auch vor unsern Augen sich wirklich vollziehenden Fortschritt der Schrifterkenntnis.

IX. Die Geschichte der Psalmenauslegung.

Wie spät erst die Aufgabe der wissenschaftlichen Auslegung erkannt worden ist, wird sich herausstellen, wenn wir nun noch die Gesch. der Psalmenauslegung überblicken. Wir beginnen von der apostolischen Auslegung. Das A. T. ist seinem Wesen nach christocentrisch. Deshalb ist mit der Offenbarung Jesu Christi die innerste Wahrheit des A. T. offenbar geworden. Aber nicht mit Einem Male: die Passion, die Auferstehung, die Himmelfahrt sind drei Stufen dieser aufsteigenden Erschließung des A. T. und insbes. der Ps. Der Herr selbst erschloß diesseit und jenseit der Auferstehung von seiner Person und ihren Geschicken aus den Sinn der Ps.; er zeigte, wie in Ihm sich erfülle was im Gesetze Mose's und in Propheten und Psalmen geschrieben sei; er offenbarte seinen Jüngern das Verständnis *τοῦ συνιέναι τὰς γραφάς* Luk. 24, 44 f. Die Psalmenauslegung Jesu Christi ist der Anfang und ist das Ziel christlicher Psalmenauslegung. Diese nimmt als kirchliche und zwar zunächst apostolische mit dem Pfingsten ihren Anfang, an welchem der Geist, dessen Werkzeug gewesen zu sein David in seinen Testamentworten 2 S. 23, 2 bekennt, als Geist Jesu des Erfüllers und der Erfüllung der Weissagung auf die Apostel herabkam. Dieser Geist des Verklärten vollendete was der Erniedrigte und Auferstandene begonnen: er erschloß den Jüngern den Sinn der Ps. Mit welcher Vorliebe sie diesen zugewendet waren, sieht man daraus, daß sie gegen 70mal im N. T. citirt werden, nächst dem B. Jesaia unter allen alttest. Büchern am häufigsten. Aus diesen Aufschlüssen über die Ps. wird die Kirche zu schöpfen haben bis ans Ende der Tage. Denn erst das Ende wird dem Anfang gleich sein und ihn noch übertreffen. Man suche aber in der neutest. Schrift nicht was sie nicht bieten will: Antwort auf die Fragen der niederen Wissenschaft, der Grammatik, der Zeitgeschichte, der Kritik. Die höchsten und letzten Fragen geistlichen Schriftverständnisses finden hier Antwort; den grammatisch-historisch-kritischen Unterbau, gleichsam den Candelaber des neuen Lichts herbeizuschaffen blieb der Folgezeit überlassen.

Die nachapostolische patristische Auslegung war dazu nicht befähigt. Die altkirchlichen Ausleger besaßen, ausgen. Origenes und Hieronymus, keine hebräische Sprachkenntnis, und auch diese beiden nicht so viel, um sich von der nur zu häufig irre führenden Gebundenheit an die LXX zu selbständiger Freiheit erheben zu können. Von Origenes' Comm. und Homilien über die Ps. besitzen wir nur noch von Rufin übersetzte Bruchstücke und sein (von Kleopas 1855 aus einer HS des Mar-Saba-Klosters vollständig herausgegebenes) *ὑπόμνημα εἰς τοὺς ψαλμούς*. Hieronymus erwähnt zwar *contra Rufinum* I, §. 19 von ihm selbst ausgegangene *commentarioli* über die Ps., aber das unter seinem Namen vorhandene *Breviarium in Psalterium* (in t. VII p. II der *Opp. ed. Vallarsi*) ist anerkanntermaßen unächt und leistet textgeschichtlich und sprachlich gar nichts. Unverdächtig ist der durch Montfaucon

(*Collectio nova Patrum et Scriptorum Graec.* t. I) bekannt gewordene fast vollständige Comm. (zu Ps. 1—119 nach hebr. Zählung) von Eusebios. Des Hebräischen ist dieser, obwol in Palästina lebend und durch eine reichhaltige Bibliothek unterstützt, so unkundig, daß er es für möglich hält, *Μαριαμ* (מרחם) in Ps. 110 deute auf Maria, aber durch Mittheilungen aus der Hexapla gewährt er manche willkommene übersetzungsgeschichtliche Ausbeute, außerdem nur sehr spärliche, denn die Auslegung ist oberflächlich und in willkürlicher gespreizter Weise allegorisirend. Athanasios in seiner kurz gefaßten Erläuterung der Ps. (in t. I p. II der Benedikt. Ausg.) ist in Deutung hebräischer Namen und Wörter ganz und gar von Philo abhängig. Eine recht schöne Schrift ist sein Schreiben: *πρὸς Μαρκελλῖνον εἰς τὴν ἑρμηνείαν τῶν ψαλμῶν* (in dems. Bande der Benedikt. Ausg.); es handelt über den Inhaltsreichtum der Ps., klassificirt sie nach verschiedenen Gesichtspunkten und gibt eine Anweisung, wie man sich ihrer in den mannigfachen Lagen und Stimmungen des äußeren und inneren Lebens bedienen soll. Johann Reuchlin hat dieses Büchlein des Athanasios ins Lateinische und Jörg Spalatin aus dem Lateinischen Reuchlins ins Deutsche übers. (1516. 4.). Aehnlich sind Gregors von Nyssa 2 Bb. *εἰς τὴν ἐπιγραφὴν τῶν ψαλμῶν* (*Opp. ed. Paris.* t. 1), welche über Anordnung und Beischriften der Psalmen handeln, aber in Betreff letzterer so irregeführt durch die LXX, daß die Titellosigkeit von 12 in LXX betitelten Ps. (so viele zählt Gregor) auf Rechnung jüdischer *ἀπιστία* und *κακία* gebracht wird. Nichtsdestoweniger findet sich in dieser Psalmen-Einleitung des großen Nysseners manche kostbare Bemerkung. Ungefähr gleichzeitig mit Athanasios schrieb in der abendländischen Kirche Hilarius Pictaviensis seine nach Origenes' Vorbild allegorisirenden *tractatus in librum Psalmorum* mit einem ausführlichen Prologus, welcher stark an den des Hippolytos erinnert; wir haben noch seine Auslegung von Ps. 1. 2. 9. 13. 14. 51. 52. 53 bis 69. 91. 118—150 (nach der Bezifferung in LXX), nach Hieronymus (*ep. ad Augustin. CXII*[1]) aus Origenes und Eusebios übertragen, durch und durch geistvoll und kernig, aber ergiebiger für den Dogmatiker als für den Exegeten (t. XXVII. XXVIII der *Collectio Patrum* von Caillau und Guillon).[2] Etwas später, aber noch in den beiden letzten Jahrzehnten des 4. Jahrh. (um 386—397) sind Ambrosius' *Enarrationes in Ps.* I. XXXV—XL.

1) Es werden dort folgende griech. Ausll. des Psalters genannt: 1) Origenes; 2) Eusebios v. Cäsarea; 3) Theodor v. Heraklea (der *Anonymus* in Corderius' *Catena*); 4) Asterios v. Skythopolis; 5) Apollinaris (Apolinarios) v. Laodicea; 6) Didymos v. Alexandrien. Dann folgende lat.: 1) Hilarius v. Pictavium, welcher die Psalmen-Homilien des Origenes übers. oder vielmehr umgearbeitet hat (Hieron. selbst sagt *ep.* LVII *ad Pammach.* von ihm: *captivos sensus in suam linguam victoris jure transposuit);* 2) Eusebius von Vercelli, Uebersetzer des Psalmen-Comm. des Eusebios v. Cäsarea und 3) Ambrosius, welcher auch theilweise sich an Origenes anschließt. Von Apollinaris dem Aelteren ist uns eine *Μετάφρασις τοῦ ψαλτῆρος διὰ στίχων ἡρωϊκῶν* erhalten. Er hat auch den Pentateuch u. a. alttest. Bb. in heroische Verse übersetzt.

2) s. die Charakteristik dieses Commentars bei Reinkens, Hilarius von Poitiers (1864) S. 291—308.

XLIII. XLV. XLVII. XLVIII. LXI. CXVIII (in t. II der Benedikt. Ausg.) entstanden; die Auslegung von Ps. 1 ist zugleich Einleitung zum ganzen Psalter, theilweise aus Basilios; dieser und Ambrosius haben dem Psalter die herrlichsten Lobreden gehalten: *Psalmus enim* — sagt Letzterer — *benedictio populi est, Dei laus, plebis laudatio, plausus omnium, sermo universorum, vox Ecclesiae, fidei canora confessio, auctoritatis plena devotio, libertatis laetitia, clamor jucunditatis, laetitiae resultatio. Ab iracundia mitigat, a sollicitudine abdicat, a moerore allevat. Nocturna arma, diurna magisteria; scutum in timore, festum in sanctitate, imago tranquillitatis, pignus pacis atque concordiae, citharae modo ex diversis et disparibus vocibus unam exprimens cantilenam. Diei ortus psalmum resultat, psalmum resonat occasus.* Nach solchen und ähnlichen Vorworten läßt sich von der Auslegung große Innigkeit und Sinnigkeit erwarten; so findet sichs auch, aber nicht in dem Maße, wie wenn Ambrosius, dessen Schreibweise eben so musikalisch, wie die des Hilarius quaderbauartig ist, diese Auslegungen, die er theils gepredigt, theils diktirt hat, eigenhändig ausgearbeitet hätte. Das umfänglichste Werk der alten Kirche über die Ps. war das des Chrysostomos, wahrscheinlich noch in Antiochien ausgearbeitet. Wir besitzen nur noch die Auslegung von 58 oder (Ps. 3 u. 41., die in der vorliegenden Fassung nicht zu diesem Werke gehören, mitgerechnet) von 60 Ps. (in t. V der Ausg. von Montfaucon). Photios und Suidas stellen diesen Psalmencomm. unter den Werken des Chrysostomos in die oberste Reihe: er ist in Predigtform gefaßt, der Stil glänzend, der Inhalt mehr ethisch als dogmatisch; zuweilen wird der hebr. Text nach Origenes' Hexapla angeführt, die abweichenden griech. Uebersetzungen werden häufig verglichen, aber leider meistens ohne Namen. Von der gerühmten philologisch-historischen Richtung der antiochenischen Schule ist hier wenig zu spüren; erst Theodoret (in t. I p. II der Hallischen Ausg.) nimmt sich vor, zwischen überschwenglichem Allegorisiren und ungeistlichem Historisiren (wobei er wol auf Theodor v. Mopsv. anspielt) die rechte Mitte einzuhalten und macht so gewissermaßen einen Anfang, die Aufgabe der Auslegung von praktischer Anwendung zu unterscheiden, aber dieser wissenschaftliche schon mehr grammatisch-historisch gerichtete Anfang ist noch dürftig und unselbständig, wie z. B. die Frage, ob alle Ps. von David seien oder nicht, kurzweg mit *κρατείτω τῶν πλειόνων ἡ ψῆφος*[1] in ersterem Sinne entschieden wird; sehr dankenswerth ist die geflissentliche namentliche Vergleichung der griech. Uebersetzer, übrigens fehlt diesem Ausleger, wie überhaupt den Syrern, die sonst für wissenschaftliche Einsicht ent-

1) Innerhalb des Talmuds vertritt R. Meir *Pesachim* 117ª die Ansicht, daß David Verf. aller Ps. sei: כל השבחות שבספר תהלים כולן דוד אמרן, während *Bathra* 14ᵇ zehn Mitverfasser angenommen werden: דוד כתב ספר תהלים על ידי עשרה זקנים; s. darüber den Midrasch zu Hohesl. 4, 4 und Koh. 7, 19. In ersterer Stelle wird לתלפיות als emblematischer Name des Psalters erklärt ספר שאמרוהו לו פיוט הרבה das Buch Davids, zu welchem Vieler Mund beigesteuert. Und doch gibt es zwei neuere Psalmencomm., nämlich von Klauß 1832 und Randegger 1841, welche zu dem Zwecke geschrieben sind, sämtliche Ps. als davidisch zu erweisen.

schädigende mystische Tiefe. Alles dies gilt auch von Euthymios Zigadenos (Zigabenos): sein Comm. zu den Ps. (griechisch in t. IV der Venediger Ausgabe der *Opp. Theophylacti*), auf des Kaisers Alexios Komninos' Aufforderung geschrieben, ist nichts als eine geschickte Compilation mit starker Benutzung der auf Athos liegenden noch ungedruckten gleichfalls compilirten Psalmencatene des etwas älteren *Νικήτας Σερρῶν*.[1] Das abendländische Seitenstück zu Chrysostomos' Psalmencomm. sind Augustins *Enarrationes in Psalmos* (in t. IV der Benedikt. Ausg.). Der Psalmengesang in der Mailänder Kirche hatte viel zu Augustins Bekehrung beigetragen. Noch mehr ward seine Liebe zum Herrn durch Lesung derselben entzündet, als er sich in der Einsamkeit zur Taufe vorbereitete. Sein Comm. besteht aus Predigten, welche er theils selbst niedergeschrieben, theils diktirt hat; nur die 32 *sermones* über Ps. 118 (119), an den er sich zu allerletzt gewagt hat, sind nicht wirklich gehaltene. Ueberall legt er noch nicht den Text des Hieronymus unter, sondern behilft sich mit der älteren lat. Uebers., deren ursprünglichen Text er festzustellen und hier und da nach LXX zu berichtigen sucht, wogegen Arnobius der Semipelagianer in seinem paraphrastisch gefaßten afrikanisch-lateinischen Psalmencomm. (erste Ausg. von Erasmus *Basileae Froben.* 1522., welcher wie auch Trithemius den Verf. irrig für Eine Person mit dem Apologeten hielt) nicht mehr die sogen. Itala, sondern schon die Uebers. des Hieronymus zu Grunde legt. Das Werk Augustins, an Gedankenreichtum und Gedankentiefe das des Chrysostomos bei weitem übertreffend, ist in der abendländischen Kirche die Hauptfundgrube aller weiteren Psalmenauslegung geworden. Cassiodor in seinen *Expositiones in omnes Psalmos* (in t. II der Benedikt. Ausg.) schöpft großentheils aus Augustin, jedoch nicht unselbständig. Was die griech. Kirche für Psalmenauslegung geleistet hat, wurde seit Photios mannigfach in sogen. *Σειραί Catenae* aufgespeichert; die des Niketas Erzbischofs von Serrae in Macedonien (um 1070) ist noch ungedruckt; eine nur bis Ps. 50 reichende erschien in Venedig 1569, und eine vollständige, herausgeg. von Corderius, in Antwerpen 1643 (3 Bdd. aus Wiener und Münchner Handschriften); Auszüge aus der Catene des Nicetas Heracleota gab Folckmann 1601, und eine Catene aus Griechen und Lateinern nach größestem Maßstab begann Aloysius Lippomanus (Ein Folioband zu Ps. 1—10 *Romae* 1585). Die Gebrechen, an welchen die alte Psalmenauslegung leidet, sind im Allgem. bei den griechischen und abendländischen Auslegern die gleichen. Zu dem Mangel an sprachlicher Kenntnis des Grundtextes kommt noch ihr unmethodisches regelloses Verfahren, ihre willkürliche Ueberspannung des weissagenden Charakters der Ps. (wie z. B. Tertullian *de spectaculis* den ganzen Ps. 1 als Weiss. auf Joseph von Arimathia faßt), ihre unhistorische Anschauung, vor welcher alle Unterschiede beider Testamente verschwinden, ihre irre führende Vorliebe für die Allegorese.

1) Dieser Aufschluß findet sich in Nikodimos des Agioriten neugriechischer Ausg. des Psalmencomm. von Euthymios (2 Bdd. Constantinopel 1819—21. 4), welche auch Auszüge aus jener Catene des Nicetas Serronius enthält.

Das apostolische Psalmenverständnis bleibt hier unvermittelt; man eignet es sich, ohne sich Rechenschaft darüber zu geben, an und stellt die Ps. nicht in das Licht der neutest. Erfüllung, sondern setzt sie ohne weiteres in neutest. Sprache und Gedanken um. Aber nie hat die Kirche in die Ps., die sie bei Tag und Nacht zu singen nicht müde ward, sich so wonnevoll eingelebt, nie sie erfolgreicher bis in den Märtyrertod hinein gebraucht als damals. Den „ganzen David" auswendig zu wissen was damals gewöhnlich.[1] In der syrischen Kirche konnte ein Ungelehrter nur unter dieser Bedingung zum Altardienst zugelassen werden. Statt weltlicher Volkslieder konnte man damals, wenn man über Land ging, Psalmen aus Feldern und Weingärten herüberklingen hören. *Quocunque te verteris*, schreibt Hieronymus aus dem heiligen Lande an Marcellus' Wittwe, *arator stivam tenens Alleluja decantat, sudans messor psalmis se avocat et curva attondens vitem falce vinitor aliquid Davidicum canit. Haec sunt in hac provincia carmina, hae (ut vulgo dicitur) amatoriae cantiones, hic pastorum sibilus, haec arma culturae.* Die Annehmlichkeiten des Landlebens empfiehlt er der Marcella unter Anderem mit folgenden Worten: *Vere ager floribus pingitur et inter querulas aves Psalmi dulcius cantabuntur.* Bei Sidonius Apollinaris erscheint sogar Psalmengesang im Munde der Schiffszieher und der Dichter entnimmt daher eine schöne Ermahnung für den durch dieses Leben schiffenden und wandernden Christen:

Curvorum hinc chorus helciariorum
Responsantibus Alleluja ripis
Ad Christum levat amicum celeusma.
Sic, sic psallite, nauta et viator!

Und wie viele Märtyrer trotzten allen Martern mit Psalmengesang! Was die Kirche damals nicht mit Tinte für die Auslegung der Ps. geleistet hat, das hat sie für die Bewährung der Kraft der Ps. geleistet mit ihrem Blute. Die Praxis eilte der Theorie weit voraus.[2] Musterbilder der rechten Innerlichkeit des Psalmenauslegers sind jene patristischen Werke für alle Zeiten.

Die mittelalterliche kirchliche Auslegung hat nichts über die patristische hinaus wesentlich Förderndes hervorgebracht. Auf Cassiodor folgen als schon unselbständigere Compilatoren Haymo († 853) und Remigius von Auxerre († um 900); der Comm. des Ersteren erschien, von Erasmus herausg., *Frib.* 1531, der des Letzteren zuerst *Colon.* 1536 und dann in der *Bibl. maxima Lugdunensis.* Der des Petrus Lombardus († um 1160) ist geradezu eine Catene aus den älteren Auslegern von Hieronymus bis Alcuin. Selbständiger commentiren

1) s. Dietrich, *De Psalterii usu etc. in eccl. Syriaca* p. 1.

2) s. außer der schon erwähnten Schrift von Otto Strauß: Armknecht, Die heil. Psalmodie oder der psalmodirende König David und die singende Urkirche 1855., und W. von Gülick, Das Psalterium nach seinem Hauptinhalte in seiner wissensch. und prakt. Bed. (eine katholische Preisschrift) 1858., theilweise auch Rudelbachs Hymnologische Studien in der Luth. Zeitschrift 1855, 4. 1856, 2. und insbes. über den poenitentialen Psalmengesang Zöcklers Gesch. der Askese (1863) S. 256—264.

Thomas Aquinas, der aber nur 51 Ps. fertig gebracht hat, und Alexander v. Hales, wenn der unter seinem Namen erschienene Comm. (*Venet.* 1496) nicht vielmehr dem Hugo Cardinalis zuzuschreiben ist. Außerdem ragen im Mittelalter als Psalmenausleger hervor Bonaventura († 1274) und Albertus Magnus († 1280), auf der Grenze des Mittelalters Michael Ayguanus (um 1400), dessen Comm. seit seinem ersten Erscheinen *Mediol.* 1510 gern und oft wiedergedruckt worden ist. Wenn man einen dieser Ausleger kennt, so kennt man schier sie alle. Das Meiste, was sie bieten, ist Echo der Alten. Durch ihre Abhängigkeit vom Buchstaben der Vulgata und also mittelbar der LXX gerathen sie nur zu häufig in falsche Gedankenbahnen. Der *literalis sensus* wird ganz und gar in *mysticae intelligentiae* begraben. Ohne Auseinanderhaltung der beiden Oekonomien hat die unvermittelte neutest. Umsetzung der Ps. hier ihren Fortgang, wie z. B. Albertus Magnus in seinem Comm. (*Opp.* t. VII) von dem Grundsatz aus: *Constat, quod totus liber iste de Christo est* ohne weiteres *Beatus vir* (Ps. 1, 1) und den ganzen Ps. *de Christo et ejus corpore ecclesia* auslegt. Aber wie man bei den Kirchenvätern einzelne Tiefblicke, einzelne Geistesblitze von unvergänglichem Werthe findet, so lohnt sich auch hier die Lektüre, namentlich der Mystiker. Die größte Autorität in der Psalmenauslegung blieb für das Mittelalter Augustin. Aus Augustin, viell. mit Zuziehung Cassiodors, hat Notker Labeo (gest. 1022), der Mönch des Klosters St. Gallen, die seine deutsche Psalmenübers. Vers für Vers begleitende kurze Erklärung entnommen (Bd. 2 von H. Hattemers „Denkmahle des Mittelalters“).[1] Ebenso ist aus Augustin und Cassiodor, zugleich aber aus Hieronymus Beda und Gregorius zusammengetragen die oben erwähnte lateinische Psaltercatene vom Bischof Bruno von Würzburg (gest. 1045). Auch die syrische Psalmen-Erklärung des Gregorius Barhebräus († 1286), von welcher Tullberg und Koraen zu Upsala 1842 und Schröter zu Breslau 1857 Proben herausgegeben haben, ist nur für die Auslegungsgeschichte von einiger Wichtigkeit und übrigens in nichts von der mittelalterlichen Weise unterschieden.

Der mittelalterlichen synagogalen Auslegung fehlt die Erkenntnis Christi und also die Grundbedingung geistlichen Verständnisses, aber wie wir die Ueberlieferung des alttest. Codex den Juden verdanken, so auch die Ueberlieferung der hebr. Sprachkunde. Insofern bieten die jüdischen Glossatoren was die christlichen gleichzeitig nicht zu bieten vermochten. Die in die Talmude eingestreuten Erklärungen von Psalmstellen sind meistens ungesund, willkürlich, abenteuerlich. Auch der Midrasch zu den Ps. mit dem Titel שוחר טוב (s. Zunz, Vorträge S. 266 ff.) und die Midrasch-Catenen mit dem Titel ילקוט, von denen zur Zeit nur ילקוט שמעוני (von Simeon Kara ha-Darschan) und noch nicht ילקוט מכירי (von Machir b. Abba-Mari) bekannt ist, enthal-

1) Aus einer bisher unbeachteten mittelalterlichen deutschen Psalmenerklärung in einer Handschrift der Klosterschule von Ilfeld a. H. gibt Prof. Freyer Auszüge in der Luth. Zeitschrift. Die Handschrift beginnt mit Ps. 7 und reicht nicht ohne Lücken bis 149, 6.

ten weit mehr schrankenlos Abschweifendes als Treffendes und Nutzbares; die Psalmenauslegung dient hier überall dem durchaus praktischen Zwecke anregenden erbaulichen Vortrags. Erst als ungef. seit 900 nach Chr. mittelbar unter syrisch-arabischem Einfluß der Anbau der Grammatik unter den Juden begann, begannen auch Schriftauslegung und Schriftanwendung sich zu entwirren. An der Spitze dieser neuen Periode der jüdischen Exegese steht Saadia Gaon (gest. 941/2), aus dessen arabischer Psalmenübersetzung und Psalmenerklärung Haneberg (1841)[1] und Ewald (1844) Auszüge gegeben haben; die Karäer Salmon b. Jerocham und Jefeth, welche beide auch die Ps. ausgelegt haben, sind heftige Gegner Saadia's, aber Jefeth, dessen Psalmen-Comm.[2] theilweise durch Bargés (1846 und 1861) bekannt geworden ist, steht doch schon unter dem Einflusse der von Saadia zu Ehren gebrachten Grammatik als Wissenschaft, welche Salmon grundsätzlich verwirft. Der nächste große Ausleger der Psalmen ist Raschi (d. i. Rabbi Salomo Isaāki) aus Troyes (gest. 1105), welcher wie den ganzen Talmud (nur wenige Theile z. B. den Tractat *Maccoth* ausgen.) so auch das ganze A. T. ausgen. die Chronik) glossirt hat und nicht allein in körniger Kürze die in Talmud und Midrasch zerstreuten Ueberlieferungen einspeichert, sondern auch (zumal in den Ps.) die vorhandenen grammatisch-lexikalischen Hilfsmittel benutzt. Unabhängiger von der meistens in Abenteuerlichkeiten verrannten Ueberlieferung sind Aben-Ezra aus Toledo (gest. 1167) und David Kimchi aus Narbonne (gest. um 1250); jener ist selbständiger und genialer, aber in seinen eigentümlichen Einfällen selten glücklich, dieser abhängiger, aber mit mehr Sinn für das Einfache und Natürliche begabt und unter allen jüdischen Auslegern der zumeist grammatisch-historische. Der arabisch geschriebene Psalmencomm. Gecatilia's (Mose ha-Cohen Chiquitilla) ist uns nur aus Citaten, bes. bei Aben-Ezra, bekannt. In späteren Commentaren, wie von Mose Alschêch (Venedig 1601) und Joel Schoëb (Saloniki 1569) ist die Einfachheit und Eleganz der älteren Ausleger zur widerwärtigsten Scholastik entartet; auch der Comm. Obadia Sforno's (gest. in Bologna 1550), des Lehrers Reuchlin's, philosophirt zu viel, ist aber dabei wenigstens kurz und klar. Allen diesen Auslegern gibt ihre Sprachkenntnis einen bedeutenden Vorsprung vor den gleichzeitigen christlichen, aber der Schleier Mose's ist bei ihnen um so dichter, je bewußter ihr Gegensatz gegen das Christentum ist. Dennoch hat die Kirche diese Vorarbeiten nicht unbenutzt gelassen. Die Judenchristen Nicolaus de Lyra (gest. um 1340), der Verf. der *Postillae perpetuae,* und der Erzbischof Paul de Santa Maria von Burgos (gest. 1435), der Verf. der *Additiones ad Lyram,* gingen hierin voran. Selbständig wie sie schöpft Augustinus Justinianus von Genua in seinem *Octaplus Psalterii* (Genua 1516 Fol.) meist aus Midrasch und Sohar. Mit Vorliebe benutzte man

1) s. Fleischers Anzeige der Haneberg'schen Schrift in dem Gersdorf'schen Repertorium XXXIV, 481—485.

2) Er liegt handschriftlich theilweise in Paris, theilweise in Petersburg, dorthin 1841 von Munk, hierher 1853 von Tischendorf aus Aegypten mitgebracht.

Aben-Ezra und Kimchi, z. B. Bucer, welcher diesen viel zu verdanken bekennt: *neque enim candidi ingenii est dissimulare, per quos profeceris.* Justinianus, Pagninus und Felix waren im Beginne der Reformationszeit die drei größten Autoritäten für den Grundtext. Die beiden Ersten hatten ihr Verständnis des Grundtextes durch jüdische Vermittelung und Felix Pratensis, dessen *Psalterium ex hebreo diligentissime ad verbum fere translatum* 1522 unter Leo X. erschien, war Proselyt.

Wir sind nun an die Schwelle der reformatorischen Auslegung gelangt. Die Psalmodie war in der herrschenden Kirche zu leblosem Werkdienst herabgesunken. Die Psalmenauslegung hatte sich in compilatorische Unselbständigkeit und scholastischen Wust verloren. *Et ipsa quamvis frigida tractatione Psalmorum* — sagt Luther in der Vorrede zu Bugenhagens latein. Psalter — *aliquis tamen odor vitae oblatus est plerisque bonae mentis hominibus, et utcunque ex verbis illis etiam non intellectis semper aliquid consolationis et aurulae senserunt e Psalmis pii, veluti ex roseto leniter spirantis.* Als nun aber der Kirche durch die Reformation ein neues Licht grammatischen und geistlich centralen Schriftverständnisses aufging, repräsentirt in Deutschland durch Reuchlin, in Frankreich durch Vatablus: da begann auch der Rosengarten des Psalters wie in verjüngter mailicher Frische zu duften und, wiedergeboren aus dem Psalter, erscholl das deutsche Lied vom Ostseestrande bis zum Fuße der Alpen in der vollen Inbrunst erneuerter erster Liebe. „Wunderbar — sagt der spanische Carmeliter Thomas a Jesu — wie so gewaltig die Lieder Luthers die lutherische Sache förderten. Nicht nur die Kirchen und Schulen hallen davon wieder, sondern auch die Privathäuser, die Werkstätten, die Märkte, Straßen und Felder.“ Denn umgesetzt in unverwelkliche Lieder (von Luther, Albinus, Franck, Gerhard, Jonas, Musculus, Poliander, Ringwaldt und vielen Anderen) gingen die alten Psalmen von neuem in den Gemeindegesang der deutschen wie der skandinavischen[1] lutherischen Kirche über; in der französischen Kirche dichtete Clément Marot erst 30, dann noch 19 Ps. in Lieder um (1541—43) und Theod. Beza fügte die übrigen hinzu (1562).[2] Calvin führte die Ps. in Marots Uebers. schon 1542 in den gottesdienstlichen Gebrauch der Genfer Kirche ein, mehrere Ps. (wie 25. 46) übersetzte er selbst — der Psalter blieb bis ins 18. Jahrh. das ausschließliche Gesangbuch der reformirten Kirche; die Melodien und Choräle lieferte Goudimel, der Märtyrer der Bartholomäusnacht und Lehrer Palestrina's; Melissus Lobwasser, Martin, Opitz bürgerten die französischen Ps. auch in Deutschland ein. Die englische Kirche machte die Ps. in ihrem unmittelbaren Wortlaut zum Bestandtheile ihrer Liturgie, innerhalb welcher der Psalter in 60 Theile (wie bei den Griechen in 60 στάσεις) zerfällt und allmonatlich absolvirt

1) Die schwedischen Psalmlieder sind neuerdings für den Gemeindegebrauch von Runeberg (Örebro 1858) überarbeitet und vermehrt worden.

2) s. Félix Bovet, *Les Psaumes de Marot et de Bèze*, in der Lausanner Zeitschr. *Le Chrétien Evangélique* 1866 No. 4 und nun dessen treffliche *Histoire du Psautier des Églises Reformées* 1872.

wird; die congregationale folgte dem Beispiele der Schwesterkirchen des Continents. Und wie fleißig wurde der Psalter in griechische Verse, wie von Olympia Morata (gest. 1555)[1], und unter Einwirkung Melanthons[2] in lateinische umgegossen! So sehr hatte Lust und Liebe zu dieser Beschäftigung um sich gegriffen, daß selbst ein deutscher Fürst, Landgraf Moritz von Hessen, sich als Jüngling darin versuchte.[3] Die Paraphrasen von Helius Eoban Hesse (den Martin Herz 1860 biographisch skizzirt hat[4]), Jo. Major, Jakob Micyllus (dessen Leben Classen 1859 beschrieben), Jo. Stigel (dessen Andenken durch Paulus Cassel 1860 erneuert worden), Ge. Bersmann (gest. 1611), auch die in portugiesischer Klosterhaft begonnene von George Buchanan sind nicht blos gelehrte Kunststücke, sondern Erzeugnisse inneren geistlichen Bedürfnisses, obschon man dem Urtheil von Harleß beipflichten muß, daß die besten Versuche dieser Art nur in dem Maße zufriedenstellen, als es vorher gelingt das Original zu vergessen. Aber auch die exegetische Aufgabe der Psalmenauslegung wurde seit der Reformationszeit klarer erkannt und glücklicher gelöst, als je zuvor. Den Anfang macht Reuchlins „hebräische Septene" d. i. seine Auslegung der sieben *Psalmi poenitentiales* vom J. 1512. In Luther, welcher seine akademischen Vorlesungen 1514 mit den Ps. anhob (lateinisch von Luthers eigner Hand in Wolfenbüttel) und 1519 einen Theil derselben u. d. T. *Operationes in duas Psalmorum decades* zu veröffentlichen begann, verbindet sich die Erfahrungstiefe der Kirchenväter mit der durch ihn der Kirche zurückgegebenen paulinischen Erkenntnis der Lehre von der freien Gnade. Zwar ist er noch nicht ganz los von dem *in thesi* verworfenen Allegorisiren und überhaupt Abschweifen *a sensu literae,* auch fehlt ihm noch die historische Einsicht in die Unterschiedenheit beider Testamente; aber in Ansehung erfahrungsmäßigen mystischen und dabei gesunden Verständnisses ist er unvergleichlich, seine Erklärungen der Ps., bes. der Bußps. und des Ps. 90., übertreffen alles bisher Geleistete und bleiben eine Fundgrube für immer. Die Psalmenauslegung Bugenhagens (Basel 1524. 4. u. ö.) führte die unterbrochene Psalmenarbeit Luthers weiter, welcher in einem kurzen, aber gewaltigen Vorwort rühmt, daß jene die erste des Namens werthe sei. Scharfsinn und Feinheit des Urtheils zeichnen die Erläuterung der fünf Psalmbücher von Aretius Felinus, d. i. Martin Bucer aus (1529. 4. u. ö.); ein sonderbares Aussehn gibt ihr das *Autophyes* (= *a se et per se Existens*), womit durchweg יהוה übersetzt wird.[5] Ebenbürtig aber als

1) s. Proben in Bonnets Leben der Olympia Morata, deutsch von Merschmann 1860 S. 131—135.

2) s. Wilh. Thilo, Melanchthon im Dienste an heiliger Schrift (Berlin 1859) S. 28.

3) *Davidis regii Prophetae Psalterium vario genere carminis latine redditum ab ill. Principe ac Domino Dn. Mauritio H. C., Smalcaldiae, Mich. Schmuck imprimebat* 1593.

4) Seine Psalmen (zu denen Veit Dietrich Anmerkungen schrieb) erlebten in 70 J. 40 Auflagen.

5) Aehnlich ist ὁ ὀντωτής oder ὀντουργός des *Graecus Venetus*, welcher leider die Psalmen nicht übersetzt hat.

Exeget tritt dem deutschen Reformator Calvin an die Seite, dessen Psalmencomm. (zuerst Genf 1564) mit psychologischem Tiefblick mehr Erkenntnis des Typus und größere Freiheit historischer Anschauung verbindet, aber nicht ohne mancherlei Verirrungen dieser Freiheit. Calvins Historisiren ist zur Karrikatur geworden in Esrom Rüdinger, dem Schullehrer der mährischen Brüder, welcher 1591 in Altorf starb, ohne, wie er beabsichtigte, seinen 1580—81 erschienenen Psalmencomm. in neuer Bearbeitung herausgeben zu können — ein originelles Werk, welches gleich den ersten Psalm nach vielem Hinundherrathen zuletzt in die Seleucidenzeit herabsetzt.

Innerhalb der nachreformatorischen Auslegung begegnet uns zunächst Reinhard Bakius, der standhafte und kluge Pastor Magdeburgs und Grimma's im 30j. Kriege, dessen *Comm. exegetico-practicus* über die Ps. (in erster Ausg. von seinem Sohne 1664) ein Werk voll Belesenheit, Geist und Witz ist, vielfach ein willkommener Supercommentar zu Luther, vollgepfropft von allerlei Psalmen-Denkwürdigkeiten, unter denen sich aber der Faden schlichter Auslegung verliert. Fester und weniger sich gehen lassend behält Martin Geier die Aufgabe des Auslegers im Auge; seine Leipziger Vorlesungen über die Ps. dauerten 18 Jahre. Innige Frömmigkeit und reiche Gelehrsamkeit schmücken seinen Comm. (1668), aber der freie Geist der Reformatoren ist hier nicht mehr: Geier ist schon nicht mehr fähig, sich aus der Dogmatik in die Exegese zu versetzen; es hat sich bereits eine exegetische Tradition fixirt, welche zu überschreiten als heterodox gilt. In der reformirten Kirche ragt Coccejus (gest. 1669) hervor — ein origineller geistvoller Mann, aber von falschen hermeneutischen Grundsätzen aus sich zu sehr in eschatologischem Historisiren gefallend. Nicht allein aber die beiden protestantischen Kirchen, auch die römische betheiligte sich an der Arbeit der Psalmenauslegung in fördernder Weise. Ihre hervorragendsten Psalmenausleger von 1550—1650 sind Genebrardus, Agellius, de Muis, alle drei mit Kenntnis der semitischen Sprachen auf den Grundtext zurückgehend, und Bellarmin, welcher zum Werke nicht allein ungewöhnliche Naturgaben, sondern auch innerhalb papistischer Beschränkung geistlichen Tiefblick mitbringt. Später verlief sich die Psalmenauslegung innerhalb der römischen Kirche in Scholasticismus. Dieser gipfelt in le Blancs *Psalmorum Davidicorum Analysis* und in Jo. Lorinus' *Commentaria in Psalmos* (6 Folianten 1665—1676). In den protestantischen Kirchen aber zeigt sich desgleichen ein kläglicher Nachlaß des reformatorischen Geistes. Die *Adnotationes uberiores in Hagiographa* (t. I. 1745. 4: Ps. u. Spr.) von Jo. Heinr. Michaelis sind eine Masse unverarbeiteten Stoffes: die glossatorische Erklärung keucht unter der Bürde zahlloser ungesichteter Beleg- und Parallelstellen. Was über 1600 rückwärts geleistet ist, bleibt fast ganz unbeachtet; Luther bleibt unausgebeutet, Calvin übte selbst innerhalb seiner Kirche keinen Einfluß mehr auf die Schriftauslegung. Jenseit 1750 verlor diese dann ihren im 17. Jahrh. erstarkten, aber auch allmählich erstarrten geistlichen und kirchlichen Charakter, während sie, wie die

Psalmen-Erklärungen von de Sacy, Berthier und la Harpe zeigen, in der römischen sich nie so verflachte, daß sie das Wesen der Offenbarungsreligion verleugnet hätte. Jene Liebe zu den Ps., aus welcher der von Bengel bevorwortete Evangelische Lieder-Psalter des wahrhaft christlichen Dichters und Ministers Chr. Karl Ludwig v. Pfeil (1747) hervorgegangen ist[1], entartete mehr und mehr zu einem blos literarischen, höchstens poetischen Interesse, die Exegese ward psychisch und sarkisch. Den Rest des Geistlichen repräsentirt in dieser Zeit des Verfalls Burk in seinem Bengels Vorbilde folgenden *Gnomon* zu den Ps. 1760 und Chr. A. Crusius im 2. Th. (1761) seiner *Hypomnemata ad Theologiam Propheticam*, ein Werk, welches auf der von Bengel neugebrochenen Bahn weiter geht und reich an Keimen fortschreitender Erkenntnis ist (s. meine Biblisch-prophetische Theologie 1845). Den Charakter der damaligen Theologie ersieht man aus Joh. Dav. Michaelis' Uebers. des A. T. mit Anmerkungen für Ungelehrte (1771) und seinen Schriften über einzelne Ps. In sprachlicher und historischer Hinsicht ist hier einiges geleistet, aber übrigens geschwätzige, breite, triviale Geschmacklosigkeit, geistliche Erstorbenheit. Aus dieser Geschmacklosigkeit die Psalmenauslegung freigemacht zu haben, ist das Verdienst Herders, und aus dieser Geistlosigkeit sie wieder zu kirchlichem Glaubensbewußtsein gebracht zu haben, ist das Verdienst Hengstenbergs, zunächst in seinen Vorlesungen, gewesen.

Den Uebergang zur neueren Auslegung bezeichnen Rosenmüllers *Scholia* zu den Ps. (zuerst 1798—1804), ein in reiner durchsichtiger Sprache mit exegetischem Takt und mit dankenswerther Benutzung unbekannt gewordener älterer Ausleger, wie Rüdinger Bucer Agellius und auch der jüdischen, geschriebenes Sammelwerk. Weit selbständiger und epochemachend war de Wette's Psalmencomm. (zuerst 1811, Ausg. 5 von Gustav Baur 1856). De Wette ist präcis und klar, auch nicht ohne ästhetisches Gefühl, aber seine Stellung zu den biblischen Schriftstellern ist eine zu recensentenartige, seine Forschung zu skeptisch, seine Würdigung der Ps. zu wenig heilsgeschichtlich; er betrachtet sie als Nationallieder, theilweise im gemeinsten patriotischen Sinne, und wenn ihm das theologische Verständnis ausgeht, hilft er sich mit dem bis zum Ekel wiederholten Stichwort des Theokratischen. Nichtsdestoweniger eröffnet de Wette's Comm. insofern eine neue Epoche, als er zuerst den bisherigen Wust der Psalmenauslegung aufgeräumt und nach Herders Vorgang Geschmack, unter Gesenius' Einfluß grammatische Sicherheit in die Psalmenauslegung gebracht hat — weit selbständiger als Rosenmüller, welcher, obwol nicht ohne Geschmack und Takt, nur Compilator ist. In Untersuchung der historischen Anlässe der Ps. hielt sich de Wette mehr verneinend als behauptend. Diese negative Kritik suchte Hitzig in seinem historischen und kritischen Comm. (1835. 36) zur positiven zu erheben. In seinem neueren Psalmencomm. (Bd. 1. 1863, Bd. 2 Abth. 1. 1864, Abth. 2. 1865), welcher der exegetischen

1) s. dessen Leben von Heinr. Merz (1863) S. 111—117.

Aufgabe gleichmäßiger entspricht, ist sein kritischer Standpunkt noch wesentlich der gleiche: er läßt nur 14 Ps. von den 73 לדוד überschriebenen dem David, weist sämtliche Ps. von 73 an nebst 1. 2. 60 (diese drei wie auch 142—144. 150 von Alexander Jannai) der Maccabäerzeit (z. B. 138—141 Alexanders Vater Johannes Hyrcan) zu, und weiß auch Verf. (Zacharia 2 Chr. 26, 5., Jesaia, Jeremia) oder wenigstens Abfassungszeit aller andern herauszuerkennen. Dieser allesdurchschauenden Kritik, welche überall mit fast mathematischer Sicherheit positive Ergebnisse herausrechnet und maccabäische Ps. für den eig. Grundstock des Psalters ansieht, schloß sich v. Lengerke in seinem halb aus Hengstenberg halb aus Hitzig compilirten Comm. 1847 an, welcher behauptet, daß nicht ein einziger Ps. mit Sicherheit David zugeschrieben werden könne, und Olshausen in dem seinigen 1853, welcher nur wenige Ps. wie 2. 20—21 der vorexilischen Königszeit beläßt und alle andern mit unwiderstehlicher Neigung in die Maccabäerzeit bis in den Anfang der Regierung Johannes Hyrcans herabzieht, während Hupfeld in seinem Comm. 1855—62 (4 Bdd., Ausg. 2 mit werthvollen exegetischen und kritischen Zusätzen von Riehm 1867—71) es für unwürdig ernster Forschung erklärt, sich so „kindischem Hypothesenspiel" zu überlassen und der negativen Kritik de Wette's nicht blos treu bleibt, sondern sie noch entschiedener durchzuführen sucht — auch er behauptet, daß sich kein einziger Ps. mit Sicherheit David zuweisen lasse — und von der Voraussetzung ausgeht, daß wenn auch nur ein Theil der Ueberschriften falsch ist sie ebendeshalb alle für uns unbrauchbar seien. Wir stehen weder auf Seiten dieser überall die Ueberlieferung verneinenden Skepsis noch auf Seiten jener sie meistens verneinenden und ihr positive Gegenbehauptungen entgegenstellenden Selbstzuversicht, ohne aber deshalb die großen Verdienste zu verkennen, welche sich Olshausen, Hupfeld und Hitzig, jeder in seiner Weise, um die Psalmenauslegung erworben haben. An Olshausen schätzen wir seine hervorragende conjekturalkritische Begabung, an Hupfeld die grammatische Durchbildung und die soweit sie sich erstrecken gründlichen Studien, an Hitzig die überall anregende Originalität, den in Aufspürung der Gedankenzusammenhänge glücklichen Scharfsinn und die bei Constatirung des Sprachgebräuchlichen und syntaktisch Statthaften hervortretende bewunderungswürdige Belesenheit. Der Comm. von Ewald (Poetische Bb. 1839. 40., Ausg. 2 1866) genügt, abgesehen von dem einleitenden Theil, der Aufgabe der Auslegung seiner Anlage nach nur fragmentarisch, bekundet aber in der den einzelnen Ps. vorausgeschickten Charakteristik eine sonderliche Gabe, die Herzensschläge der Psalmendichter zu vernehmen und den Affektenwechsel nachzuempfinden. In wahrhaft geistlichem Rapport mit dem Geist der Psalmisten steht keiner dieser Ausleger. Der vielgeschmähte Comm. Hengstenbergs 1842—47 (4 Bdd., Ausg. 2 1849—52) war deshalb, inwiefern er die Psalmenauslegung zuerst wieder in kirchlichen Zusammenhang stellte und bei ihrer grammatisch-historischen Aufgabe nicht stehen blieb, eine bahnbrechende Erscheinung. Als Vorläufer können die geistesverwandten Arbei-

ten von Umbreit (Christliche Erbauung aus dem Psalter 1835) und Stier (Siebzig Psalmen 1834. 36) gelten, welche sich nur über eine Auswahl von Ps. erstrecken, und als Seitenstück der Comm. von Tholuck 1847, welcher die sprachliche Seite ausschließt und den exegetischen Fortschritt für die Gemeinde praktisch zu verwerthen sucht. Der Vollständigkeit halber nennen wir auch noch den Comm. Kösters 1837, welcher für die Würdigung der Kunstform der Ps., bes. ihrer Strophik, von Bedeutung geworden ist, und Vaihingers 1845, so wie die praktischen, aber auf wissenschaftlicher Arbeit beruhenden Psalmenauslegungsschriften von Schaubach (1863) und Taube (1858 ff.). In außerdeutschen Ländern ist kein Werk über die Ps. erschienen, welches sich denen Hengstenbergs, Hupfelds, Hitzigs an die Seite stellen könnte. Und doch fordert die unerschöpfliche Aufgabe ineinandergreifendes Arbeiten vieler. Möchte denn in den Ländern skandinavischer, romanischer und englischer Zunge das auf dem Psalmen-Gebiete von Björk, von Perret-Gentil, Armand de Mestral und J. Fr. Thrupp gegebene Beispiel edlen Wetteifers mit deutscher Wissenschaft viele Nachahmer finden! Möchte in der römisch-katholischen Kirche der eifrige Fleiß Bade's und Reinke's, das edle Streben Scheggs und Königs vielen zum Vorbilde gereichen! Möchte auch die griechische Kirche auf Grund der von Pharmakides gegen Oikonomos verfochtenen Kritik der LXX über die aus den Vätern geschöpften Psalmenwerke von Nikodimos und Anthimos hinausschreitend in jenem wetteifernden Anschluß an deutsche Wissenschaft fortfahren, den die Prolegomena zu dem Psalmencomm. des jerusalemischen Patriarchen Anthimos von Dionysios Kleopas (Jerusalem 1855. 4) bekunden! *Non plus ultra* ist die Losung der Kirche Christi in Bezug auf Gottes Wort und *plus ultra* ist ihre Losung in Bezug auf dessen Verständnis. Die gemeinsame wetteifernde Arbeit an der Schrift ist die schönste conföderative Bethätigung der getrennten Kirchen und die sicherste Anbahnung ihrer künftigen Einheit. Die Schriftauslegung baut die Kirche der Zukunft.

X. Theologische Vorbetrachtungen.

Der Psalmenausleger kann sich entweder auf den Standpunkt des Dichters oder auf den Standpunkt der alttest. Gemeinde oder auf den Standpunkt der Kirche stellen — eine Grundbedingung des Auslegungsfortschritts ist die Auseinanderhaltung dieser drei Standpunkte und demgemäß die Unterscheidung der zwei Testamente und überh. der verschiedenen Heilsoffenbarungs- und Heilserkenntnisstufen. Denn wie das Heil selbst, so hat auch dessen Offenbarung und Erkenntnis eine fortschreitende Geschichte, welche vom Paradiese durch die Zeitlichkeit hindurch bis in die Ewigkeit hineinreicht. Das Heil verwirklicht sich in einem System von Thatsachen, in welchen sich der göttliche Liebesrathschluß der Erlösung der sündigen Menschheit entfaltet, und diesem stufengängigen Geschehen eilt die Heilsoffenbarung voraus, um dessen Göttlichkeit zu verbürgen und das Verständnis zu vermitteln. In den

Ps. liegt ein halbes Jahrtausend und darüber dieser fortschreitenden Verwirklichung, Enthüllung und Erkenntnis des Heils aufgedeckt vor uns. Nimmt man hinzu, daß Ein Ps. von Mose ist und daß die Rückblicke der historischen Ps. bis in die Patriarchenzeit zurückgehen, so gibt es von der Erwählung Abrahams bis zu der neuen Weltstellung des nachexilischen Volkes kaum ein epochemachendes heilsgeschichtliches Ereignis, welches im Psalter nicht irgendwie zur Sprache käme, und es sind nicht blos ihm äußerliche Thatsachen, die darin lyrisch widerklingen, sondern weil er David zum Hauptverf. hat, neben Abraham ohne Zweifel die heilsgeschichtlich bedeutsamste Person des A. T., ist er ein unmittelbarer Bestandtheil der Heilsgeschichte selber. Und auch eine heilsoffenbarungsgeschichtliche Quelle ist er, inwiefern er nicht blos aus dem Geiste des Glaubens, sondern großentheils zugleich aus dem Geiste der Prophetie geflossen ist, vor allem aber das wichtigste Denkmal der fortschreitenden Heilserkenntnis, indem er zeigt, wie zwischen dem sinaitischen Gesetz und dem sionitischen Evangelium das schließliche wesentliche Heil sich im Bewußtsein und Geistesleben der Gemeinde anbahnte.

Wir betrachten 1) das Verhältnis der Psalmen zur Weissagung des künftigen Christus. Als die Menschen, die Gott geschaffen, sich selbst in Sünde verderbt hatten, überließ er sie nicht ihrem selbsterwählten Zorngeschicke, sondern suchte sie heim an dem Abend des allerunglückseligsten Tages, um jenes Zorngeschick zu einem Zuchtmittel seiner Liebe zu machen; diese Heimsuchung Jahve Elohims war sein erster heilsgeschichtlicher Schritt auf das Ziel der Menschwerdung hin und das sogen. Protevangelium die erste Grundlegung seiner auf dieses Ziel der Menschwerdung und der Wiederbringung der Menschheit vorbereitenden, heilsordnungsmäßigen, gesetzlich-evangelischen Wortoffenbarung. Der Weg dieses geschichtlich sich bahnbrechenden und zugleich für menschliches Bewußtsein sich selbst ankündigenden Heils geht durch Israel hindurch, und wie diese Aussaat von Worten und Thaten göttlicher Liebe sich in gläubigen israelitischen Herzen triebkräftig entfaltet hat, zeigen uns die Ps. Sie tragen das Gepräge der Zeit, während welcher die Heilsvorbereitung sich auf Israel concentrirte und die Heilshoffnung eine nationale geworden war, denn nachdem die Menschheit in Völker auseinandergegangen war, begab sich das Heil in die Schranke eines erwählten Volkes, um da zu reifen und dann sie sprengend zum Eigentum der ganzen Menschheit zu werden. Die Verheißung des künftigen Heilsmittlers stand damals in ihrem dritten Stadium. An den Weibessamen hatte sich die Aussicht auf Ueberwindung der Verführungsmacht in der Menschheit geknüpft und an den Patriarchensamen die Aussicht auf Segnung aller Völker; damals aber, als David Schöpfer der gottesdienstlichen Psalmenpoesie wurde, war die Verheißung messianisch geworden, ihr Fingerzeig wies die Hoffnung der Gläubigen auf den König Israels und zwar auf David und seinen Samen, Heil und Herrlichkeit zunächst Israels und mittelbar der Völker wurden von der Mittlerschaft des Gesalbten Jahve's er-

wartet. Daß unter allen davidischen Ps. sich nur ein einziger findet, nämlich Ps. 110., in welchem David, wie in seinen letzten Worten 2 S. 23, 1—7., in die Zukunft seines Samens ausschaut und den Messias gegenständlich vor sich hat, erklärt sich nur daraus, daß er bis dahin sich selber Gegenstand messianischer Hoffnung war und daß diese sich erst allmählich, bes. infolge seines tiefen Falles, von seiner Persönlichkeit ablöste und in die Zukunft rückte. Als dann Salomo zur Regierung kam, richteten sich, wie Ps. 72 zeigt, die messianischen Wünsche und Hoffnungen auf ihn; sie galten dem Einen schließlichen Christus Gottes, hafteten aber eine Zeit lang fragend und auf Grund von 2 S. c. 7 mit vollem Recht an dem unmittelbaren Sohne Davids. Auch in Ps. 45 ist es ein dem korahitischen Sänger gleichzeitiger Davidide, auf den die messianische Verheißung als Hochzeitssegen gelegt wird, daß sie sich in ihm verwirkliche. Aber bald wies sich aus, daß in diesem Könige wie in Salomo Derjenige, welcher die volle Wirklichkeit der Messiasidee ist, noch nicht erschienen sei, und als das davidische Königtum in der späteren Königszeit seinem heilsgeschichtlichen Berufe immer unähnlicher ward und immer greller widersprach, da brach die messianische Hoffnung mit der Gegenwart völlig und diese wurde nur der dunkle Grund, von welchem das Messiasbild als ein rein zukünftiges sich abhob. Der בן־דוד, um den die Prophetie der späteren Königszeit kreist und den auch Ps. 2 den Königen der Erde, daß sie ihm huldigen, vorführt, ist (wenn auch die אחרית als eine dicht hinter dem Saume der Gegenwart anbrechende erwartet ward) eine eschatologische Person. In dem Munde der Gemeinde sind auch Ps. 45 und 132, indem ihr Inhalt in die Zukunft rückte, zu prophetisch oder eschatologisch-messianischen geworden. Auffällig aber ists, daß die Zahl dieser nicht blos typisch messianischen Ps. so klein ist, und daß die Gemeinde der nachexilischen Zeit den Psalter nicht um einen einzigen im engeren Sinne messianischen Ps. bereichert hat. Um so zahlreicher sind im jüngeren Theile des Psalters im Unterschiede von den eigentlich messianischen Ps. die theokratischen vertreten, d. i. diejenigen, welche es nicht mit dem weltüberwindenden und weltbeglückenden Königtum des Gesalbten Jahve's zu thun haben, nicht mit der Christokratie, in welcher die Theokratie den Gipfel ihrer Repräsentation erreicht, sondern mit der in ihrer Selbstdarstellung nach innen und außen vollendeten Theokratie als solcher, nicht mit der Parusie eines menschlichen Königs, sondern Jahve's selber, mit dem in seiner Herrlichkeit offenbar gewordenen Reiche Gottes. Denn die alttest. Heilsverkündigung verläuft in zwei parallelen Reihen: die eine hat zum Zielpunkt den Gesalbten Jahve's, der von Zion aus alle Völker beherrscht, die andere den HErrn selbst, über den Cherubim sitzend, dem der ganze Erdkreis huldigt. Diese beiden Reihen kommen im A. T. nicht zusammen; erst die Erfüllungsgeschichte macht es klar, daß die Parusie des Gesalbten und die Parusie Jahve's einunddieselbe ist. Und von diesen zwei Reihen ist im Psalter die göttliche die überwiegende; die Hoffnung richtet sich, zumal nachdem das Königtum in Israel aufgehört hat, gemeinhin über

die menschliche Vermittelung hinweg direkt auf Jahve, den Urheber des Heils. Der Grundartikel des alttest. Glaubens lautet ישועתה ליהוה (3,9. Jon. 2, 10). Der Messias ist ja noch nicht als Gottmensch erkannt. Darum kennen die Ps. weder Gebet zu ihm noch Gebet in seinem Namen. Aber Gebet zu Jahve und um Jahve's willen ist ja wesentlich dasselbe. Denn Jahve hat Jesum in sich. Jahve ist der Heiland. Der Heiland, wenn er erscheinen wird, ist nichts anderes, als die ישועה dieses Gottes in leibhaftiger Erscheinung (Jes. 49, 6).

Wir unterscheiden in Anbetracht des gottmenschlichen Zieles der alttest. Geschichte fünf Klassen von Ps., welche diesem Ziele zugewandt sind. Seit 2 S. c. 7 ist die messianische Verheißung nicht mehr im Allgem. an den Stamm Juda, sondern an David geknüpft und nicht blos auf den endlosen Bestand seines Reiches, sondern auch auf Einen Sproß seines Hauses gerichtet, in welchem die von Israel aus auf die gesamte Völkerwelt abzielende göttliche Bestimmung des Samens Davids zur vollen Verwirklichung kommen soll und ohne welchen also das davidische Reich ein Rumpf ohne Kopf ist. Psalmen, in denen der D. über seine Gegenwart hinweg sich an der Anschauung dieses Königs tröstet, in welchem die Verheißung sich schließlich erfüllt, nennen wir eschatologisch und zwar unmittelbar eschatologisch-messianische Ps. Diese Ps. schließen sich nicht allein an das schon vorhandene Weissagungswort an, sondern führen es auch weiter, und unterscheiden sich von der eig. Prophetie nur durch ihre lyrische Form, denn die Prophetie ist Predigt und die Ps. sind geistliche Lieder.

Der messianische Inhalt der Ps. ist aber nicht beschränkt auf den der eig. Weissagung, welcher das Zukünftige gegenständlich wird. Wie das Naturleben eine Stufenfolge darstellt, in welcher die niedere Daseinsstufe präformativ auf die nächstfolgende höhere und mittelbar auf die höchste hinausweist, so daß z. B. in der Kugelgestalt des Tropfens das Streben nach dem Organismus wie im einfachsten flüchtigen Umriß sich ankündigt: so ist auch der Fortgang der Geschichte und vorzugsweise der Heilsgeschichte ein typischer, und nicht allein im Großen und Ganzen, sondern auch aufs überraschendste in einzelnen Zügen ist Davids Leben ein *vaticinium reale* auf das Leben dessen, welchen die Prophetie als den gleichsam in verklärter Gestalt wiedererstandenen David geradezu עבדי דוד Ez. 34, 23 f. 37, 24 f. und דוד מלכם Hos. 3, 5. Jer. 30, 9 nennt. Solche Ps., in denen David selbst (oder auch ein in Davids Lage und Stimmung sich versetzender Dichter) typische Höhepunkte seines Lebens zu lyrischer Aussage bringt, nennen wir typisch-messianische Ps. Es gehören dazu jedoch nicht ausschließlich solche, welche unmittelbar oder mittelbar David zum Subjekt haben, denn auch der Leidensgang aller alttest. Gerechten im Allgem. und insbes. der Propheten in ihrem Berufe (s. zu 34, 20 f. und Ps. 69) ist gewissermaßen ein *τύπος τοῦ μέλλοντος* gewesen. Alle diese Ps. können nicht minder als die der ersten Klasse im N. T. mit *ἵνα πληρωθῇ* angeführt werden, mit dem Unterschiede nur, daß es dort das weissagende Wort,

hier die weissagende Geschichte ist, welche erfüllt wird. Die älteren Theologen, bes. die lutherischen, sträuben sich gegen die Annahme solcher typologischer Citate des A. T. im N.: es fehlte ihnen die unserer Zeit verliehene organische Anschauung der Geschichte, und somit auch das rechte Gegengewicht zu ihrem starren Inspirationsbegriff.

Es gibt aber auch eine Klasse von Ps., die wir typisch-prophetisch messianische nennen, solche näml., in denen David, indem er seine an sich schon vorbildlichen innern und äußern Erlebnisse darlegt, über die Schranke seiner Individualität und Gegenwart hinausgehoben von sich Ueberschwengliches aussagt, was erst in Christo zu voller gesch. Wahrheit werden sollte. Solche Ps. sind typisch, inwiefern ihr Inhalt in der individuellen, aber typischen Gesch. Davids wurzelt, zugleich aber prophetisch, inwiefern sie das gegenwärtige Individuelle in weit über die Gegenwart hinausweisenden, erst in Christo erfüllten Klagen, Hoffnungen und Schilderungen aussprechen. Man hat die psychologische Möglichkeit solcher Ps. in Abrede gestellt, psychologisch unmöglich wären sie aber nur, wenn man dabei ein Ueberschwanken des Selbstbewußtseins Davids in das seines Gegenbilds anzunehmen hätte; allein der Sachverhalt ist ein anderer. Wie der Dichter seine Erlebnisse, um sie dichterisch auszusagen, idealisirt d. h. bei der Wurzel ihrer Idee erfaßt und mit Abstreifung des Zufälligen und Unbedeutenden in die Region des Idealen erhebt: so idealisirt auch David in diesen Ps. seine Erlebnisse und Aussichten, was an sich schon die Reducirung derselben auf das Wesen ihres typischen Thatbestandes zur Folge hat; er thut es aber nicht in dichterischer Selbsterregung, sondern getrieben vom Geiste Gottes, und dies hat die weitere Folge, daß die Erhebung seiner Erlebnisse in die Region des Idealen mit Erhebung derselben in die Region des Antitypus zusammenfällt, mit andern Worten: daß die Aussage seiner vorbildlichen Geschicke und der entsprechenden Stimmungen sich zur weissagenden Aussage der Geschicke und Stimmungen seines Gegenbilds gestaltet.

Neben diesen drei Klassen messianischer Ps. kann man Psalmen wie 45 und 72 als eine vierte Kl. mittelbar eschatologisch-messianischer Ps. ansehn; es sind solche, in welchen ihrer zeitgeschichtlichen Entstehung nach messianische Hoffnungen zwar auf einen gleichzeitigen König bezogen sind, ohne aber in diesem sich erfüllt zu haben, so daß solche Ps. im Munde der Gemeinde, ihrer schließlichen Erfüllung noch gewärtig, zu eschatologischen Liedern geworden sind und auch ihre Auslegung als solcher neben der zeitgeschichtlichen vollkommen berechtigt ist.

Eine fünfte Klasse bilden die eschatologisch-jehovischen Ps., welche sich mit der Parusie Jahve's und der durch Gericht hindurch sich bewerkstelligenden Vollendung seines Reiches beschäftigen (s. Ps. 93). Die Zahl dieser Ps. ist im Psalter überwiegend. Sie enthalten die andere Prämisse zu dem gottmenschlichen Ende der Heilsgeschichte. Es gibt blitzartige Beleuchtungen dieses Endes bei den Propheten. Aber

die Schlußfolgerung der *unio personalis* aus jenen menschlichen und göttlichen Prämissen zu ziehen bleibt der Geschichte selbst vorbehalten. Der Erlöser, in den der alttest. Glaube sich barg, ist Jahve. Der Schwerpunkt der Hoffnung lag in dem göttlichen, nicht in dem menschlichen König. Daß der Erlöser, wenn er erscheinen wird, Gott und Mensch in Einer Person sein werde, war dem alttest. Gemeindebewußtsein fremd. Und die Erkenntnis, daß er Opfer und Priester in Einer Person sein werde, ragt nur in einzelnen Lichtstrahlen herein in das alttest. Dunkel, dessen Polarstern יהוה und nur יהוה ist.

Indem wir nun 2) das Verhältnis der Psalmen zum gesetzlichen Opfer betrachten, finden wir auch dieses anders als wir vom Erfüllungsstandpunkt erwarten. Es fehlt zwar nicht an Stellen, wo das äußere gesetzliche Opfer als gottesdienstliche Bethätigung des Einzelnen und der Gemeinde anerkannt wird (66,15. 51,21), häufiger aber sind solche, in denen es gegen die *λογικὴ λατρεία* so entwerthet wird, daß es ohne Rücksicht auf seine göttliche Stiftung wie etwas von Gott gar nicht eigentlich Gewolltes, wie eine wegzuwerfende Schale, eine zu zerbrechende Form erscheint (40, 7 f. 50. 51, 18 f.). Aber das ists nicht, was befremdet; gerade darin dienen die Ps. an ihrem Theil dem heilsgeschichtlichen Fortschritt, es ist der schon im Deuteronomium anhebende Verinnerlichungsproceß, welcher sich da auf Grund des denkwürdigen Wortes Samuels 1 S. 15, 22 f. fortsetzt; es ist der mehr und mehr erstarkende neutest. Geist, welcher hier und an anderen Punkten im Psalter an den gesetzlichen Schranken rüttelt und die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, wie ein Schmetterling seine Verpuppung, abstreift. Was aber wird an die Stelle der so wegwerfend kritisirten Opfer gesetzt? Zerknirschung des Herzens, Gebet, Dankbarkeit, Selbsthingabe an Gott in Vollzug seines Willens, wie Spr. 21, 3 Rechtthun, Hos. 6, 6 Mildthätigkeit, Mich. 6, 6—8 Rechtthun, Liebe, Demut, Jer. 7, 21 — 23 Gehorsam. Das ist das Befremdende. Das entwerthete Opfer wird nur als Symbol gefaßt, nicht als Typus; es wird nur ethisch betrachtet, nicht heilsgeschichtlich; sein Wesen wird nur, inwiefern es Gabe an Gott (קרבן) ist, nicht inwiefern die Gabe auf Sühne (כפרה) gestellt ist, herausgeschält — mit Einem Worte: das Geheimnis des Blutes bleibt unenthüllt. Da, wo das neutest. Bewußtsein an die Besprengung mit dem Blute Jesu Christi denken muß, wird 51, 9 der Sprengwedel des gesetzlichen Reinigung- und Entsündigungsrituals genannt, offenbar bildlich, aber ohne Deutung des Bildes. Woher kommt das? — Weil überhaupt das blutige Opfer als solches im A. T. eine Frage bleibt, auf welche fast nur Jesaia c. 53 erfüllungsgeschichtlich deutliche Antwort gibt, denn Stellen wie Dan. 9, 24 ff. Zach. 12, 10. 13, 7 sind ja selber fraglich und räthselhaft. Die Vorausdarstellung der Passion und des Selbstopfers Christi wird erst in so späten Prophetenworten zur direkten Weissagung, und erst die evangelische Erfüllungsgeschichte zeigt, wie entsprechend dem Gegenbilde der Geist, der durch David redete, die Selbstaussage des Vorbilds gestaltet hat. Die alttest. Glaubenszuversicht, wie sie sich in den Ps. ausspricht, ruhte auch in Betreff der

Versöhnung, wie überhaupt der Erlösung, auf Jahve. Dieser ist wie der Heiland so auch der Versöhner (מכפר), von welchem Sühne erfleht und erhofft wird (79, 9. 65, 4. 78, 38. 85, 3 u. a. St.). Jahve am Ziele seines Heilsgeschichtsweges ist ja eben der Gottmensch und das von ihm als vorbildliches Sühnmittel gegebene Blut (Lev. 17, 11) ist im Gegenbilde sein eigenes.

Von da weiter gehend fassen wir 3) das Verhältnis der Psalmen zur neutest. Glaubensgerechtigkeit und der aus dem Grundgebot allumfassender Liebe fließenden neutest. Moral ins Auge. Sowol in Betreff der Versöhnung als der Erlösung erleiden die Ps. im Bewußtsein der betenden neutest. Gemeinde eine durch die seitherige Enthüllung und Besonderung des Heils ermöglichte Metamorphose, der sie zwanglos sich fügen. Nur in zwei Punkten scheint sich der Gebetsinhalt der Ps. mit dem christlichen Bewußtsein schwer amalgamiren zu wollen. Es ist das an Selbstgerechtigkeit streifende sittliche Selbstgefühl, welches sich häufig in den Ps. vor Gott geltend macht, und der in furchtbaren Verwünschungen sich entladende Zorneseifer gegen Feinde und Verfolger. Die Selbstgerechtigkeit ist nun zwar bloser Schein, denn die Gerechtigkeit, auf welche sich die Psalmisten berufen, ist nicht Verdienst der Werke, nicht eine Summe von guten Werken, welche Gotte mit Anspruch auf Lohn hergerechnet werden, sondern eine gottgemäße Willensrichtung und Lebensgestalt, welche in Entäußerung der Selbstheit an Gott und in Hingabe des Ich an Ihn ihre Wurzel hat und sich als Wirkung und Werk der rechtfertigenden, heiligenden, bewarenden und regierenden Gnade ansieht (73, 25 f. 25, 5—7. 19, 14 u. a. St.); es fehlt nicht an Anerkenntnis des angeborenen sündhaften Naturgrundes (51, 7), der Verdammlichkeit des Menschen vor Gott abgesehen von dessen Gnade (143, 2), der vielen und großentheils unerkannten Sünden auch des Bekehrten (19, 13), der Sündenvergebung als der Grundbedingung der Seligkeit (32, 1 f.), der Nothwendigkeit eines gottgeschaffenen neuen Herzens (51, 12), kurz des in Bußzerknirschung, Begnadigung und Erneuerung bestehenden Heilswegs — andererseits aber ist es nicht minder wahr, daß im Lichte der stellvertretenden Genugthuung und des Geistes der Wiedergeburt eine weit tiefer einschneidende und schärfer scheidende sittliche Selbstkritik ermöglicht ist; daß die Trübsal, die dem neutest. Gläubigen widerfährt, ihn zwar nicht in gleiche Erregtheit des Gefühls göttlichen Zorns versetzt, welche so oft in den Ps. sich ausspricht, aber angesichts des Kreuzes auf Golgotha und des erschlossenen Himmels um so tiefer in sein Innerstes hineinführt, indem sie ihm als Schickung der züchtigenden, prüfenden, vollbereitenden Liebe erscheint; daß, nachdem die Gottesgerechtigkeit, welche unsere Ungerechtigkeit überträgt und auch dem alttest. Bewußtsein als Gabe der Gnade gilt, als eine durch Jesu thätigen und leidenden Gehorsam heilsgeschichtlich erwirkte zu gläubiger Aneignung vorliegt, die Unterschiedenheit sowol als wechselseitige Bedingtheit der Glaubensgerechtigkeit und der Lebensgerechtigkeit zu einer weit klarer erkannten und durchgreifender bestimmenden That-

sache des inwendigen Lebens geworden ist.[1] Dennoch widerstreben auch solche Selbstzeugnisse wie 17, 1—5 der Umsetzung in das neutest. Bewußtsein nicht, denn sie hindern dieses nicht, dabei vorzugsweise an die Glaubensgerechtigkeit, an Gottes sacramentlich vermittelte Thaten, an das im alten Naturleben siegreich sich behauptende Leben der Wiedergeburt zu denken; auch muß sich der Christ durch sie ernstlich zur Selbstprüfung gemahnt fühlen, ob denn sein Glaube wirklich sich als triebkräftige Macht eines neuen Lebens erweise, und der Unterschied beider Testamente verliert auch hier seine Schroffheit angesichts der großen, alles sittliche Siechtum verurtheilenden Wahrheiten, daß die Gemeinde Christi eine Gemeinde der Heiligen ist, daß das Blut Jesu Christi uns reinigt von aller Sünde, daß wer aus Gott geboren ist nicht sündigt. Was aber die sogen. Fluchpsalmen betrifft[2], so wird allerdings in der Stellung des Christen und der Gemeinde zu den Feinden Christi das Verlangen nach ihrer Wegräumung von dem Verlangen nach ihrer Bekehrung überwogen, aber vorausgesetzt, daß sie sich nicht bekehren wollen und dem Strafgericht nicht durch Buße zuvorkommen, ist auch im N.T. der Uebergang des Liebeseifers in Zorneifer (z.B. Gal. 5, 12) berechtigt, und vorausgesetzt ihre absolute teuflische Selbstverstockung darf auch der Christ vor Erflehung ihres schließlichen Sturzes nicht zurückbeben. Denn das Reich Gottes kommt nicht allein auf dem Weg der Gnade, sondern auch des Gerichts, und das Kommen des Reiches Gottes ist das Ziel des alttest. wie neutest. Beters (s. 9, 21. 59,14 u. a. St.), und alles Herabwünschen des Gerichts auf die, welche sich dem Kommen des Reiches Gottes entgegenstemmen, geschieht auch in den Psalmen in Voraussetzung ihrer beharrlichen Unbußfertigkeit (s. 7, 13 f. 109, 17). Wo aber, wie in Ps. 69 und 109., die Imprecationen sich ins Besonderste ergehen und bis auf die Nachkommenschaft des Unglückseligen und bis in die Ewigkeit erstrecken, gibt es für sie keine andere Rechtfertigung als daß sie aus prophetischem Geiste geflossen sind, und sie lassen für den Christen keine andere Aneignung zu, als daß er, sie nachbetend, der Gerechtigkeit Gottes die Ehre gebe und sich um so dringlicher seiner Gnade befehle.

Auch 4) das Verhältnis der Psalmen zu den letzten Dingen ist ein solches, daß sie, um Gebetsausdruck des neutest. Glaubens zu werden, der Vertiefung und Zurechtstellung bedürfen. Denn was Julius Africanus von dem A. T. sagt: *οὐδέπω δέδοτο ἐλπὶς ἀναστάσεως σαφής*, gilt wenigstens von der vorjesaianischen Zeit. Erst Jesaia

1) Vgl. Kurtz, Zur Theologie der Psalmen, III: Die Selbstgerechtigkeit der Psalmensänger, in der Dorpater Zeitschr. 1865 S. 352—358: „Die alttest. Glaubensgerechtigkeit, repräsentirt durch das *evangelium visibile* des Opfercultus, hat noch nicht die im N. T., bes. durch Paulus, ihr angewiesene fundamentale und primäre, sondern nur eine mehr secundäre, nachhelfende Stellung; die Rechtfertigung tritt nicht als Bedingung der zu erstrebenden Heiligung, sondern als Ergänzung der Mängel in der ungenügend erstrebten Heiligung ins Bewußtsein."

2) Vgl. Kurtz, Zur Theologie der Psalmen, IV: Die Fluch- und Rachepsalmen, ebend. S. 359—372., und unsere Erörterungen im Eingang der hieher gehörigen Ps. 35 und 109.

weissagt in einem seiner jüngsten apokalyptischen Weissagungscyklen (c. 24—27) die erste Auferstehung, d. i. Wiederbelebung der dem Tode verfallenen Märtyrergemeinde (26, 19), sowie mit erweitertem Gesichtskreis überhaupt die Endschaft des Todes (25. 8), und erst das Buch Daniel, diese auf die Zeit der Erfüllung hin versiegelte alttest. Apokalypse, weissagt die allgemeine Auferstehung, d. i. Auferweckung der Einen zum Leben und der Anderen zum Gericht (12, 2); zwischen diesen beiden Weissagungen steht das Gesicht Ezechiels von der Ausführung Israels aus dem Exil unter dem Bilde schöpferischer Belebung eines großen Leichenfeldes (c. 37) — ein Bild, welches wenigstens voraussetzt daß der Wundermacht göttlicher Verheißungstreue das nicht unmöglich sei, was es darstellt. Aber auch in den jüngsten Ps. zeigt sich die Heilserkenntnis noch nirgends so weit fortgeschritten, daß diese Weissagungsworte von der Auferstehung sich in einen dogmatischen Bestandtheil des Gemeindeglaubens umgesetzt hätten; die Hoffnung auf ein Wiederaufsprossen des hingesäeten Gebeines wagt sich nur erst in kühnem Bilde anzudeuten (141, 7), das hoffnungslose Dunkel des Scheôl (6, 6. 30, 10. 88, 11—13) bleibt unaufgehoben, und wo von Erlösung aus Tod und Hades die Rede ist, da ist die erfahrene (z. B. 86, 13) oder gehoffte (z. B. 118, 17) Bewarung des Lebenden vor Anheimfall an Tod und Hades gemeint, und es finden sich andere Stellen daneben, welche die Unmöglichkeit, diesem gemeinmenschlichen Endgeschick zu entgehen, aussprechen (89, 49). Andererseits finden sich in den Ps. auch Stellen, in denen die Hoffnung, nicht dem Tode zu verfallen, sich so unbeschränkt ausspricht, daß der Gedanke des unvermeidlichen Endgeschicks ganz und gar von der Zuversicht des Lebens in der Kraft Gottes des Lebendigen verschlungen ist (56, 14 und bes. 16, 9—11); solche, in denen die Gnadengemeinschaft mit Jahve dergestalt diesem zeitlichen Leben mit seinen Gütern entgegengesetzt wird (17, 14 f. 63, 4), daß der Gegensatz eines überzeitlichen, über diese Zeitlichkeit hinausreichenden Lebens sich von selbst ergibt; solche, in denen der Ausgang der Gottlosen dem Ausgange der Gerechten wie Sterben und Leben, Erliegen und Triumphiren entgegengehalten wird (49, 15), so daß sich die Schlußfolgerung aufdrängt, daß jene sterben, obwol sie ewig zu leben scheinen, diese ewig leben, ob sie gleich sterben; solche, in denen der Psalmist anspielungsweise sich statt des Anheimfalls an Tod und Hades eine Entrückung zu Gott, wie Henochs und Elia's, in Aussicht stellt (49, 16. 73, 24). Aber überall liegt da kein gemeingültiger Glaubenssatz vor, sondern wir sehen, wie sich der Glaube an ein jenseitiges Leben zunächst als nur individuelle Conclusio aus erfahrungsgewissen Prämissen des Glaubensbewußtseins loszuringen bemüht ist, und weit entfernt, daß Grab und Hades durch ein explicites Wissen um ein besseres Jenseits depotenzirt wären, sind sie vielmehr nur momentan für das darüber sich hinwegsetzende Hochgefühl des Lebens aus Gott wie verschwunden und also noch nicht faktisch und dauernd überwunden. Ebendeshalb findet sich in den Ps. so wenig als im B. Iob eine vollkommen befriedigende Theodicee in Betreff der mit

Gottes Gerechtigkeit unvereinbaren Vertheilung der diesseitigen Geschicke — Ps. 7. 49. 73 kommen der rechten Lösung zwar nahe, aber sie bleibt auf der Stufe der Ahnung und Andeutung stehen.[1]

Dennoch kommt im N. T. nichts zum Durchbruch was nicht bereits in den Ps. sich regte. Denn Tod und Leben sind in der Anschauung der Psalmisten so wurzelhafte, d. i. bei ihren Wurzeln in den Principien des göttlichen Zorns und der göttlichen Liebe erfaßte Begriffe, daß dem neutest. Glauben, welchem sie bis auf ihren höllischen und himmlischen Hintergrund durchsichtig geworden sind, die Zurechtstellung und Vertiefung aller darauf bezüglichen Aussagen der Ps. leicht wird. Es ist nicht einmal wider den Sinn des Psalmisten, wenn sich in Stellen wie 6, 6 für den neutest. Beter die Geenna an die Stelle des Hades setzt; denn die Psalmisten fürchten den Hades doch nur als Reich des Zorns oder der Abgeschiedenheit von Gottes Liebe, welche das wahre Leben der Menschen ist. Und auch 17,15 an das jenseitige Schauen des Antlitzes Gottes in seiner Herrlichkeit und 49, 15 an den Auferstehungsmorgen zu denken, ist nicht wider den Sinn der Dichter; denn die dort in geistlich gehobenem Seelenzustande ausgesprochenen Hoffnungen sind ihrer wahrhaft befriedigenden Erfüllung nach wirklich jenseitige. Es gibt, wie Oetinger sagt, keine wesentliche neutest. Wahrheit, welche nicht in den Ps., wenn nicht *νοΐ* (dem ausgewickelten Sinne nach), doch *πνεύματι* enthalten wäre. Die alttest. Schranke umschließt schon das werdende neutest. Leben, welches dereinst sie sprengen wird. Die alttest. Eschatologie läßt einen dunklen Hintergrund, welcher wie darauf angelegt ist, von der neutest. Offenbarung in Licht und Finsternis geschieden und zu einer in die Ewigkeit jenseit der Zeit hineinreichenden aussichtsvollen Perspektive gelichtet zu werden. Ueberall, wo es in dem eschatologischen Dunkel des A. T. zu dämmern beginnt, sind es schon die ersten Morgenstrahlen des sich ankündigenden neutest. Sonnenaufgangs. Der Christ kann auch hier nicht umhin, sich über die Schranke der Psalmisten hinwegzusetzen und die Ps. nach

1) s. Kurtz, Zur Theologie der Psalmen, II: Die Vergeltungslehre der Psalmen, a. a. O. S. 316—352. Klostermann in seinen Untersuchungen 1868 geht von der an sich richtigen Voraussetzung aus, daß der alttest. Fromme in dem Bewußtsein seines persönlichen Verh. zu Gott die Gewißheit einer künftigen Herstellung aus dem Tode hatte; aber er verkennt den geschichtlichen Verlauf, in welchem der potentielle Inhalt des unmittelbaren Bewußtseins nur allmählich actueller Inhalt reflectirten Bewußtseins wird. Dagegen bleibt Schultz in seiner Alttest. Theologie 2, 220., indem er behauptet, daß die hier in Betracht kommenden Psalmstellen gar nichts für eine Lehre von der Auferstehung bieten, ebenso weit hinter dem Sachverhalt zurück als Klostermann darüber hinausgeht. Es ist an sich schon unwahrsch., ja unmöglich, daß die Auferstehungshoffnung unvorbereitet und unvermittelt in das israel. Bewußtsein eingetreten sei. Wo anders aber haben wir vorzugsweise zu erwarten, sie andämmern zu sehen, als in den Psalmen, wo der in Gott sich bergende Glaube in den mannigfachsten Situationen dem Tode Trotz bietet? — William Binnie in seinem Werke *The Psalms: the history, teachings and use* (London 1870) geht mit Recht von der Voraussetzung aus, daß die Psalmen hierin nicht gegen die Veden zurückstehen können, indem er auf Max Müllers *Chips from a German Workshop* p. 45 verweist.

dem Sinne des Geistes zu verstehen, dessen Absehen damals mitten im Werden des Heils und der Heilserkenntnis auf das Ziel und die Vollendung gerichtet war. So verstanden sind die Ps. Lieder des neutest. wie alttest. Israel. Die Kirche, indem sie die Ps. betet, feiert die Einheit der zwei Testamente, und die Wissenschaft, indem sie die Ps. auslegt, gibt der Unterschiedenheit des alten und des neuen Testaments die Ehre. Sie sind beide in ihrem Rechte, jene indem sie die Ps. im Lichte des Einen wesentlichen Heils betrachtet, diese indem sie die heilsgeschichtlichen Zeiten und Erkenntnisstufen auseinanderhält.

AUSLEGUNG DES PSALTERS.

Cum consummaverit homo, tunc incipiet, et cum quieverit, aporiabitur (*novis aporiis urgebitur*).

Sir. 18,6 (von Augustin auf den Psalmenausleger angewandt).

DAS ERSTE BUCH DES PSALTERS

Ps. I—XLI.

PSALM I.

Das auseinandergehende Geschick der Frommen und Gottlosen.

1 **Selig der Mann, welcher nicht wandelt in der Gottlosen Rath,**
Und auf der Sünder Weg nicht hintritt,
Und in der Spötter Gesellschaft nicht sich setzt;
2 **Sondern an Jahve's Gesetze hat er seine Lust**
Und in dessen Gesetze forscht er Tag und Nacht —
3 **Der ist gleich einem Baum gepflanzt an Wasserbächen,**
Welcher seine Frucht darreicht zu seiner Zeit
Und dessen Laub nicht hinwelkt,
Und alles was er thut führt er hindurch.

4 **Nicht also die Gottlosen,**
Sondern sie gleichen der Spreu, welche Wind verjagt.
5 **Darum bestehen Gottlose nicht im Gerichte,**
Und Sünder in der Gemeinde der Gerechten.
6 **Denn Jahve kennet der Gerechten Weg,**
Aber der Gottlosen Weg geht zu Grunde.

Die Samlung der Ps. und die der jesaianischen Weissagungen gleichen sich darin, daß die eine mit einer überschriftlosen Rede, die andere mit einem überschriftlosen Psalme beginnt, welche die beiden Samlungen prologisch eröffnen. Daß Ps. 1 uralters schon als Prolog der Samlung galt, sieht man aus Act. 13, 33., wo die Worte: *mein Sohn bist du . .* als ἐν τῷ πρώτῳ ψαλμῷ befindlich angeführt werden. Die schon von Griesbach aufgegebene Lesart ἐν τῷ ψαλμῷ τῷ δευτέρῳ ist eine alte Verbesserung. Aber jene Zählungsweise beruht auf Ueberlieferung. Ein Scholion aus Orig. u. Euseb. sagt von Ps. 1 u. 2: ἐν τῷ Ἑβραϊκῷ συνημμένοι und ebenso Apollinaris:

Ἐπιγραφῆς ὁ ψαλμὸς εὑρέθη δίχα,
Ἡνωμένος δὲ τοῖς παρ' Ἑβραίοις στίχοις.

Denn es ist altjüdische Ansicht, wie Albertus M. bemerkt: *Psalmus primus incipit a beatitudine et terminatur in beatitudinem* d. h. er beginnt mit אשרי 1, 1 und schließt mit אשרי 2, 12., so daß also Ps. 1 u. 2, wie *Berachoth* 9^{b} (vgl. *j. Taanith* II, 2) gesagt wird, Ein Ganzes (חדא פרשה) bilden. Der urspr. Sachverhalt ist das gewiß nicht. Zwar berühren sich Ps. 1 und 2 mehrfach (dort יהגה, hier יהגו; dort ודרך · · תאבד, hier ותאבדו דרך; dort אשרי am Anf., hier am Ende), aber diese phraseologischen Berührungen reichen nicht aus, den Schluß auf Einheit des

Verf. (Hitz.), geschweige auf gliedliche Zusammengehörigkeit der 2 Ps. als Eines Ganzen zu berechtigen. Nur insofern gehören die 2 anonymen Lieder zus., als das eine geeignet ist, das Proömion des Psalters nach seiner ethischen, das andere nach seiner prophetischen Seite zu bilden. Es fragt sich aber ob dies im Sinne des Samlers lag. Viell. ist Ps. 2 nur jener Berührungen halber an Ps. 1 angeschoben, welcher der eig. Prolog des nach dem Vorbilde der Thora pentateuchisch angelegten Psalters ist. Denn der Psalter ist Ja und Amen in Liedern zu dem Gottesworte der Thora. Darum beginnt er mit einem Ps., welcher das Geschick des Liebhabers der Thora dem Geschicke der Gottlosen entgegenhält, einem Echo jener Ermahnung Jos. 1, 8., in welcher Jahve nach Mose's Tode seinem Nachfolger Josua das Buch der Thora ans Herz legt. Wie die neutest. Bergpredigt als Predigt des verinnerlichten Gesetzes mit *μακάριοι* anhebt, so der ganz und gar auf Verinnerlichung des Gesetzes gerichtete alttest. Psalter mit אשרי. Mit zwei אשרי 1, 1. 2, 12 beginnt und mit zwei אשרי 40, 5. 41, 2 schließt das erste Psalmbuch. Eine ganze Reihe von Ps. beginnt mit אשרי Ps. 32. 41. 112. 119. 128., ohne daß man deshalb eine besondere Aschre-Psalmen-Art annehmen darf, denn z. B. Ps. 32 ist ein משכיל, Ps. 112 ein Halleluja, Ps. 128 ein שיר המעלות.

Was die Abfassungszeit des Ps. betrifft, so wollen wir darauf, daß 2 Chr. 22, 5 wie eine Anspielung klingt, kein Gewicht legen. Aber 1) er ist vorjeremianisch, denn Jeremia kannte ihn, das Fluch- und Segenswort Jer. 17, 5—8 ist wie eine auslegende und ausschmückende Paraphrase. Es ist Sitte Jeremia's, Weissagungen seiner Vorgänger und bes. auch Psalmworte im Flusse seiner Rede zu reproduziren und ihren Redecharakter in den seinigen zu verwandeln; in dem vorliegenden Fall spricht für die Priorität des Ps. auch dies, daß Jer. den dem Segen entsprechenden Fluch auf Jojakim bezieht und also eine zeitgeschichtliche Anwendung von dem Ps. macht. Er ist 2) nicht früher als salomonisch. Denn in die Zeit von Salomo ab weist uns das im ganzen Psalter nur hier vorkommende לְצִים, ein in der Zeit der Chokma von den Freigeistern üblich gewordenes Wort (s. die Definition Spr. 21, 24). Da er aber keinerlei zeitgeschichtliches Anzeichen enthält, so verzichten wir auf eine nähere Bestimmung seiner Entstehungszeit und sagen mit dem h. Columba (dieser gegen die von Einigen beliebte Beziehung des Ps. auf Joas den Pflegling Jojada's). *Non audiendi sunt hi, qui ad excludendam Psalmorum veram expositionem falsas similitudines ab historia petitas conantur inducere.*[1]

V. 1—3. Das exclamative אַשְׁרֵי hat wie auch 32, 2. 40, 5. Spr. 8, 34 *Metheg* beim א, in einigen Codd. sogar ein Metheg zur Rechten und eins zur Linken des *Schebâ*, um dieses als lautbares zu bezeichnen; denn der Bedeutsamkeit des Wortes halber soll ausnahmsweise *aschᵉrê* gelesen werden. Es ist die Verbindungsform des *pluralet.* אַשָּׁרִים (von אֲשֵׁר, verw. יָשַׁר, פָּשַׁר gradaus gehen, glücken, rechtbeschaffen s.), überall in der auch vor leichten Suffixen nicht anders lautenden (Olsh. §. 135ᶜ) Form אַשְׁרֵי als Ausruf: o über die Glückseligkeit des und des. Der selig Gepriesene wird erst beschrieben nach dem was er nicht thut, dann (was der Hauptgedanke des ganzen Ps.) nach dem was er thut:

1) s. Zeuß, *Grammatica Celtica* (1853) 2, 1065. Der Comm. Columba's über die Psalmen, mit irischen Glossen versehen und aus dem Kloster Bobbio stammend, findet sich unter den Schätzen der Ambrosiana.

er hält sich nicht zu den Ungerechten, sondern er hält sich an Gottes geoffenbartes Wort. רְשָׁעִים sind die Gottlosen, deren sittlicher Zustand lose, haltlos und wie aus den Fugen rechter Einheit (Charakterhaftigkeit) gegangen, so daß sie einem aufgewühlten stürmischen Meere gleichen Jes. 57, 20 f.[1]; חַטָּאִים (vom Sing. חַטָּא, wofür חֹטֵא gebräuchlich ist) die Sünder ἁμαρτωλοί, welche in Thatsünden, bes. groben und augenfälligen, dahinleben; לֵצִים (v. לוּץ wie מֵת v. מוּת) die Spötter, welche das Göttliche, Heilige, Wahre zum Gegenstande verdrehenden frivolen Witzes machen, s. über die Wurzelbed. *flectere, torquere* zu Spr. 1, 6. 22. Die 3 Benennungen stehen auf gleicher Linie neben einander, bilden aber ihrem Inhalte nach eine Klimax: *impii corde, peccatores opere, illusores ore,* welcher gemäß betreffs der Ersten, wie Iob 21, 16. 22, 18., von עֵצָה (v. יָעַץ *figere, statuere*) Entschließung, Willensrichtung und also Sinnesart die Rede ist; betreffs der Zweiten von דֶּרֶךְ Wandlungsweise, Handlungsweise, Lebensweise; betreffs der Dritten von מוֹשָׁב, was wie arab. *meǵlis* sowol Sitz (Iob 29, 7) als Zusammensitzen (107, 32), sei es amtliches (Sitzung) oder geselliges (vgl. 26, 4 f. Jer. 15, 17), bed. Zu הָלַךְ בְּ in ethischem Sinne vgl. Mi. 6, 16. Jer. 7, 24. Also: glückselig derj., welcher nicht in der Gesinnung wie sie die Gottlosen hegen einhergeht, geschweige daß er dem Lasterleben der Sünder sich beigesellte oder gar sich in der Gesellschaft von Religionsspöttern wolgefiele. Die Beschreibung setzt sich nun mit כִּי אִם־ (*imo si* Ew. §. 356[b 2]) fort: sondern (wenn) sein Wolgefallen ist = (Nominalsatz statt des Verbalsatzes:) er hat Wolgefallen (חָפֵץ dem Grundbegriff nach Beugung = Neigung, denn חפץ bed. niederdrücken, herabneigen *inclinare* Iob 40, 17) an תּוֹרַת יְ׳ der Unterweisung Jahve's, welche Israels *νόμος* Lebensordnung geworden ist; in diese vertieft er sich sinnend bei Tag und Nacht (zwei Adv. mit den alten Accusativendungen *am* vgl. chald. יוֹמָם, samar. יוֹמָן, und *ah* vgl. אַרְצָה erdwärts, בֵּיתָה daheim). Die Perf. v. 1 besagen was er bislang nie gethan hat, das Fut. יֶהְגֶּה was zu thun er sich immerfort befleißigt; הָגָה von tiefem (vgl. هجّ

1) Jedoch hat man zu רשׁע nicht רעשׁ, רגשׁ zu vergleichen, sondern das Arabische weist für רשׁע in den zwei Stämmen رسع und رسغ den Urbegriff *schlaff, locker* s. auf, im Gegens. zu צרק صدق, *hart, fest, straff* s., wie رُمْح صُدُق d. h. nach dem Kamus رمح صلب متين مستقيم eine harte, feste und gerade Lanze. Auch sonst wird ja das Locker- und Losesein auf das sittliche Gebiet übertragen; فُجُر liederlich (*dissolutum*) s. stellt sich zu פֶּגֶר *cadaver quod dissolvitur.* Dieselben beiden Grundbegriffe stehen sich auch in der intellektuellen Sphäre entgegen: حَكُم weise, eig. dicht, fest, tüchtig, solid, und سَخُف thöricht, albern, eig. dünn, locker, haltungslos s., wie ein schlechtes fadenscheiniges Gewebe, s. Fleischers Uebers. von Samachschari's Goldenen Halsbändern S. 26 u. 27 Anm. 76. Also bed. רָשָׁע den Losen und zwar als sittlich-religiöser Begriff den Gottlosen.

2) Ueber die Makkefirung כִּי אִם־ s. den accentuologischen Anhang dieses Commentars.

depressum esse), dumpfem, gleichsam zwischen innen und außen schwebendem Verlauten bed. hier das stille Selbstgespräch (vgl. همجس *mussitando secum loqui*) des Forschenden und Sinnenden. Mit וְהָיָה[1] v. 3 beginnt nun die Entfaltung des אַשְׁרֵי; es ist consecutives Prät.: er wird infolge dessen, er ist ebendadurch gleich einem an Wasserbächen eingesenkten Baume, der seine Frucht darreicht zu rechter Zeit und dessen Laub nicht abfällt. Im Untersch. von עָטוּף bed. עָתוּל nach *Jalkut* §. 614 fest eingepflanzt, so daß ihn alle Winde, wenn sie heranstürmen, nicht von der Stelle rücken können (אין מזדזן אתו ממקומו). In פַּלְגֵי מַיִם dient sowol מַיִם als der Plur. der Hebung des Bildes; פֶּלֶג (arab. *falg*, oder פָּלְגָ Iob 20, 17 arab. *falaġ*, v. פלג spalten Iob 38, 25) bed. nach dem *Jàkût* „jedes fließende Wasser, bes. den Bach einer Quelle, und jeden Kanal, den man aus einer Quelle auf der Oberfläche der Erde hinleitet", ausgeschlossen große Flüsse (wie den Nil oder Euphrat) und den Winterstrom (سَيْل); der Plur. bez. entw. Einen Bach von Seiten seiner Wasserfülle, oder auch mehrere die von verschiedenen Seiten den Baum mit nährender und erfrischender Feuchtigkeit versorgen. In dem Relativsatz liegt nicht aller Nachdruck auf בְּעִתּוֹ (Calvin: *impii, licet praecoces fructus ostentent, nihil tamen producunt nisi abortivum*), sondern פִּרְיוֹ ist erstes, בְּעִתּוֹ zweites Tonwort: die Frucht, die man von ihm erwartet, reicht er dar (s. v. a. sonst יַעֲשֶׂה bringt er) und zwar zur bestimmten gehörigen Zeit (= בְּעִתָּהּ, denn עֵת = עֵתָת oder עֵתָה wie יֶתֶר, יֶתֶת, יֶתֶד, v. וָתַד), ohne je im Kreislauf der Jahreszeiten die Hoffnung zu täuschen. Der Satz וְעָלֵהוּ לֹא יִבּוֹל ist die andere Hälfte des Relativsatzes: und deß Laub nicht abfällt oder welk wird (נָבֵל wie das gleichbed. נָבַל von √ בל). Das frische Laub ist Bild des Glaubens, welcher das Lebenswasser des göttlichen Worts in Saft und Kraft verwandelt, und die Früchte Bild allmählich gereifter segenverbreitender Werke; ein Baum, welcher die Blätter verloren, bringt auch keine Früchte zur Reife. Erst mit וְכֹל, wo bildlose Rede eintritt, wird die Person dessen, der Gottes Gesetz lieb hat, wieder unmittelbares Subj. Die Accentuation faßt dieses Versglied als 3. Glied des Relativsatzes, aber von einer wol fortkommenden Pflanze läßt sich zwar צָלַח, nicht aber תִּצְלִיחַ sagen. Dieses *Hi.* (v. צלח صلح spalten, durchgehen *pervadere* 2 S. 19, 18., durchdringen 45, 5., intr. zweckdienlich, tauglich s. Jer. 13, 7) bed. sowol causativ: machen daß etwas durchgeht oder gedeiht (Gen. 39, 23), als transitiv: durchsetzen, in tauglicher Weise oder tauglich machen[2]

---

1) Beim *Schebâ* steht *Metheg* (*Gaja*), wie überall wo ein mit Schebâ anlautendes Wort *Olewejored*, Groß-*Rebia* oder *Dechi* ohne vorhergehenden Diener hat, falls zwischen dem Schebâ und dem Worttone wenigstens ein Vocal und kein Metheg außer etwa das vor *Scheba compos.* feststehende liegt z. B. נְנַחֲקָה (mit *Dechi*) 2, 3., וְאֶעֱנֵהוּ 91, 15 u. dgl. Die Intonation des Accents soll in diesen Fällen vorschlagsweise schon mit dem flüchtigen *é* beginnen.

2) Im Arab. z. B. ein Instrument tauglich machen d. i. stimmen, s. Kosegarten *Chrestom.* p. 24 s.

und intransitiv: durchdringen, gelingen (Richt. 18, 5). Bei der 1. Bed. wäre Jahve Subj., bei der 3. das Vorhaben des Gerechten, bei der mittleren er selber. Dies das Nächstliegende: alles was er angreift vollführt er glücklich (Ausdruck wie 2 Chr. 7, 11. 31, 21. Dan. 8, 24). Was ein wasserreicher Bach für den Baum, der nahebei gepflanzt ist, das ist Gottes Wort für den der sich ihm hingibt: es macht ihn je nach seiner Berufsstellung fruchtbar an rechtzeitigen guten Leistungen und erhält ihn innerlich und äußerlich frisch, und alles was ein solcher ins Werk setzt, bringt er zu gedeihlichem Ende, denn in seinem Handeln ist die Kraft des Wortes und des Segens Gottes.

V. 4—6. Die Gottlosen (הָרְשָׁעִים mit fingerzeigartigem Art.) sind das Gegentheil eines an Wasserbächen gewurzelten Baumes: sie sind כַּמֹּץ wie die Spreu (v. מוּץ auspressen), die der Wind fortjagt, näml. von der hochgelegenen Tenne (Jes. 17, 13), d. h. ohne Wurzel nach unten, ohne Frucht nach oben, ohne alle Lebenskraft und Lebensfrische, lose aufliegend auf der Tenne und auffliegend wenn nur ein Wind weht, so ganz und gar nichtig und haltlos. Mit עַל־כֵּן wird aus dieser sittlichen Beschaffenheit der Gottlosen eine Folgerung gezogen: eben wegen ihrer inneren Nichtigkeit und Haltlosigkeit bestehen sie nicht בַּמִּשְׁפָּט. So heißt das Gericht gerechter Vergeltung, welchem Gott jeden einzelnen Menschen und ausnahmslos alle mit allen ihren Handlungen unterzieht (Koh. 12, 14), sein in den Lebensverlauf jedes Einzelnen und in die Geschichte der Völker hereinragendes gerechtes, nach Verdienst vergeltendes Walten. In diesem Gericht bestehen Gottlose nicht (קוּם stehen bleiben, wie עָמַד 130, 3 sich aufrecht erhalten), noch Sünder בְּעֲדַת צַדִּיקִים. Gemeinde (עֵדָה = *ʿîdah* v. יָעַד, וָעַד) Gerechter heißt die Gottesgemeinde (עֲדַת ה׳), welche ihrem gottgewollten und gottgewirkten Wesen nach eine Gemeinde Gerechter (111, 1) ist, welcher also die Ungerechten nur äußerlich und scheinbar angehören: *οὐ γὰρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραὴλ οὗτοι Ἰσραήλ* Röm. 9, 6. Gottes Gericht, wann und wo immer er es hält, führt diesen Schein auf sein Nichts zurück. Wenn die Zeit der göttlichen Entscheidung kommt, welche auch äußerlich scheidet was jetzt schon innerlich geschieden ist, Ungerechte und Gerechte, Waizen und Spreu, da fahren jene dahin wie Spreu vor dem Sturme und ihr zeitweiliges Wolergehen, welches keine göttliche Wurzel hatte, nimmt ein schreckliches Ende. Denn erkennend ist J. der Gerechten Weg, יוֹדֵעַ wie 37, 18. Mt. 7, 23. 2 Tim. 2, 19 u. ö. Es ist, wie die Alten sagen, ein *nosse cum affectu et effectu* gemeint, ein Erkennen, welches in lebendiger inniger Beziehung zu seinem Gegenstande steht und zugleich Zukehr und Zusammenschluß in Liebe ist. Der Gerechten Weg d. i. Lebensgang hat Gott zum Ziele, Gott erkennt diesen Weg, welcher ebendeshalb sein Ziel auch unfehlbar erreicht. Dagegen der Gottlosen Weg תֹּאבֵד geht weil sich selbst überlassen unter, geht hinab in אֲבַדּוֹן, verliert sich, ohne das vorgespiegelte Ziel zu erreichen, in finstere Nacht.

Im Arab. bed. أَبَدٌ ins Endlose (bes. die unabsehbare Steppe, welche

בַּדְּנ oder בַּיְּדְאָ heißt) sich verlieren.[1] Nur der Gerechten Weg ist דֶּרֶךְ עוֹלָם 139, 24., ein Weg, der in ewiges Leben ausläuft. Mit demselben furchtbaren תאבד schließt der mit אשרי beginnende Ps. 112.

PSALM II.

Das Reich Gottes und seines Christus, denen Alles sich zu beugen hat.

1 Warum toben Völker
Und Nationen sinnen Eitles?!
2 Auflehnen sich Könige der Erde
Und Oberherren rathschlagen zusammen —
Wider Jahve und wider seinen Gesalbten.
3 „Auf! sprengen laßt uns ihre Bande
Und hinweg von uns werfen ihre Seile!“

4 Der in den Himmeln Thronende lachet,
Der Allherr spottet ihrer.
5 Dann wird er sie anreden in seinem Zorn
Und in seinem Erglühn sie niederdonnern:
6 „— Und doch hab eingesetzt Ich meinen König
Auf Zion meinem heil'gen Berg.“

(Der göttliche König:)

7 „Melden will ich von einem Rathschluß!
Jahve sprach zu mir: mein Sohn bist du,
Ich habe heute dich geboren.
8 Heische von mir, so geb' ich dir Nationen zum Erbe,
Und dein Besitz seien der Erde Enden.
9 Zerschmeißen sollst du sie mit Eisenscepter,
Wie Töpfergeschirr sie zerschmettern.“

10 Und nun, ihr Könige, zeigt euch verständig;
Laßt euch warnen, ihr Richter der Erde!
11 Dienet Jahve mit Ehrfurcht
Und frohlocket mit Zittern.
12 Küßt den Sohn, daß er nicht zürne und ihr verloren gehet,
Denn aufflammen möchte schier sein Zorn —
Heil allen die sich in Ihn bergen!

Auf den didaktischen Ps. 1., der mit אשרי begann, folgt nun ein prophetischer, der mit אשרי schließt; er berührt sich auch sonst mit Ps. 1, noch mehr aber mit Psalmen der älteren Königszeit (59, 9. 83, 3—9) und mit Jesaia's prophetischem Stile. Die Empörung der verbündeten Nationen und ihrer Herrscher wider Jahve und seinen Gesalbten wird an der unerschütterlichen weltüberwindenden Reichsgewalt zerschellen, welche J. seinem auf Zion eingesetzten Könige, seinem Sohne verliehen. Das ist der Grundgedanke, welcher mit der lebendigen Unmittelbarkeit dramatischer Darstellung ausgeführt wird. Rede des Sängers und Sehers beginnt und schließt den Ps. Die Empörer, Jahve und sein Gesalbter treten selbstredend auf,

1) Die Wurzel ist בר trennen, scheiden, welche in dem nachbiblischen (midrasischen) אֲבַד מִן abwendig machen von jem. hervortritt.

den Rahmen aber bildet Rede des Verf., welche, ähnlich dem Chore des griechischen Drama's, die an dem Geschauten und Vernommenen sich erzeugenden Reflexionen und Empfindungen ausspricht. Wir haben kein rein lyrisches Gedicht vor uns. Das Ich des Dichters tritt zurück. Der im Centrum des Ps. redende Gottgesalbte ist nicht der anonyme Dichter selber. Mag es aber ein König der Gegenwart sein, welcher hier im Lichte der messianischen Verheißung betrachtet wird, oder jener König der Zukunft, in welchem sich dereinst der Weltberuf des davidischen Königtums erfüllen soll: jedenfalls tritt dieser Gottgesalbte in der göttlichen Machtherrlichkeit auf, in welcher der Messias bei den Propheten erscheint.

Der Ps. ist anonym. Ebendeshalb dürfen wir weder David (Hofm.) noch Salomo (Ew.) zu dessen Verf. machen, denn aus Act. 4, 25 ist nichts zu entnehmen, da im N. T. Davidslied und Psalm zusammenfallende Begriffe sind, und es allewege weit gewagter ist, einen anonymen Ps. dem David oder Salomo zuzuschreiben, als einem לדוד oder לשלמה überschriebenen die unmittelbare Abkunft von David oder Salomo abzuerkennen. Aber auch Gegenstand des Ps. ist weder David (Kurtz) noch Salomo (Bleek). David könnte es sein, denn in seine Regierungszeit fällt wenigstens Eine Völker-Coalition wie die von welcher unser Ps. seinen Anlaß nimmt, s. 2 S. 10, 6.; Salomo dagegen kann es nicht sein, weil in seine nur gegen Ende (1 K. 11, 14 ff.) getrübte Regierung kein solches Ereignis fällt, vielmehr erst aus diesem Ps. erschlossen werden muß. Eher ließe sich auf Uzia (Meier) oder Hizkia rathen (Maurer), welche beide das Reich in geschwächtem Zustande überkamen und die Nachbarvölker losgerissen vom Hause Davids vorfanden. Die Situation entspräche, denn die aufständischen Völker, welche uns vergegenwärtigt werden, sind Jahve und seinem Gesalbten bisher unterworfen gewesene. Aber es fehlen zeitgeschichtliche Anzeichen, welche die eine oder die andere Vermutung stützten. Wäre der Gottgesalbte, welcher v. 7 das Wort ergreift, der Psalmist selber, so wüßten wir wenigstens, daß der Psalm einen König voll hohen messianischen Selbstbewußtseins zum Verf. hat. Aber die dramatische Haltung des Psalms bis zu dem folgenden ועתה v. 10 ist jener Identificirung des Gottgesalbten mit dem Dichter entgegen. Daß aber Alexander Jannai (Hitz.) beides zugleich sei, dieser mit Recht gehaßte blutdürstige Despot, der seine Regierung sofort mit Brudermord einweihte, ist eine Vermutung, welche den heilsgeschichtlichen und sittlichen Charakter des Psalms in widerliche Lüge verkehrt. Das A. T. kennt kein Königtum, dem die Weltherrschaft verheißen und die Sohnschaft zugesprochen (2 S. 7, 14. Ps. 89, 28), als das davidische. Der Psalm feiert die Weltherrschaft eines Königs, welcher Sohn Davids und Sohn Gottes ist. Die Ereignisse seiner Zeit, welche den Dichter bestimmten, sind uns nicht mehr durchsichtig. Er ist aber von da aus mitten in jene Völkerbewegungen versetzt, welche damit enden, daß alle Reiche Gottes und seines Christus werden (Apok. 11, 15. 12, 10).

Im N. T. wird dieser Ps. vor anderen häufig citirt. Nach Act. 4, 25—28 haben v. 1. 2 sich erfüllt in der verbündeten Feindschaft Israels und der Heiden wider Jesum den heiligen Knecht Gottes und seine Bekenner. Im Hebräerbrief stehen Ps. 110 und 2 auf gleicher Linie, jener als Zeugnis des ewigen melchisedekischen Priestertums Jesu, dieser als Zeugnis seiner überengelischen Sohnschaft. Wie das „Heute" zu verstehen sei, lehrt Paulus Act. 13, 33 vgl. Röm. 1, 4. Das „Heute" ist seiner eigentlichen Erfüllung nach der Tag der Auferweckung Jesu. Aus dem Tode in das Leben zur Rechten Gottes geboren, trat er an diesem Tage, den die Kirche deshalb *dies regalis* nennt, sein ewiges Königtum an. Der neutest. Widerhall dieses

Ps. geht aber noch weiter und tiefer. Die zwei zur Zeit Jesu gangbaren Namen des Zukünftigen ὁ χριστός und ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ Joh. 1, 50. Mt. 26, 63 (im Munde Nathanaels und des Hohenpriesters) gehen auf diesen Ps. und Dan. 9, 25 zurück, so wie ohne Widerrede ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου auf Ps. 8, 5 und Dan. 9, 13. Wenn de W. und Hupf. behaupten, der Ps. passe nicht zu den christlichen Vorstellungen vom Messias, so scheint es fast als ob sich diese nach kathedralen Machtsprüchen und nicht nach dem apost. Worte zu bemessen hätten. Jesus erscheint ja Apok. 19, 15. 12, 5 genau so wie der Ps. ihn dastellt als ποιμαίνων τὰ ἔθνη ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ. Das Amt des Messias ist nicht nur ein heilschaffendes, sondern auch ein richterliches. Die Erlösung ist der Anfang und das Gericht das Ende seines Werks. Auf dieses Ende ist der Ps. gerichtet. Der Herr selbst weist in den Evv. öfter darauf hin, daß er neben dem Friedensscepter und dem Hirtenstabe auch den von Eisen führe Mt. 24, 50 f. 21, 44. Lc. 19, 27. Der Tag seiner Parusie ist ja ein Gerichtstag — der große Tag der ὀργῆ τοῦ ἀρνίου Apok. 6, 17., vor welchem die mattherzigen Messiasgebilde aufgeklärter Exegeten ebenso zerrinnen werden, wie vor seiner ersten Parusie die fleischlichen Messiashoffnungen der Juden.

V. 1—3. Der Ps. beginnt mit einer siebenzeiligen Strophe, beherrscht von einem fragenden Warum. Das frevle Beginnen richtet sich selbst. Es ist grundlos und erfolglos. Diese Gewißheit drückt sich mit einem Anflug unwilligen Staunens in der Frage aus. Mit folg. Prät. fragt לָמָּה nach dem Grunde des so rechtlos Geschehenen: weshalb haben Völker sich so lärmend zusammengerottet (A. ἐθορυβήθησαν)? und mit folg. Fut. nach dem Zwecke des so erfolglos Gehenden: wozu sinnen sie Leeres? רִיק könnte adv. s. v. a. לָרִיק sein, ist aber hier wie 4, 3 regierter Acc., denn הָגָה, welches an sich nur das stillinnerliche, leise und dumpf sich äußernde Tichten und Trachten bed. (hier hinterlistiges wie 38, 13), bedarf eines Objekts. Mit diesem רִיק begründet die unwillig staunende Frage sich selber: wozu so Leeres d. i. Verstand- und Bestandloses? Denn der Sänger, selbst ein Unterthan und Glied des göttlichen Reiches, kennt J. und seinen Gesalbten zu gut, als daß er nicht das Unberechtigte und Unvermögende solcher Empörung invoraus erkennen sollte. Daß es auf diese beiden abgesehen ist, sagt v. 2., welcher ohne dem לָמָּה untergeordnet zu sein die Sachlage weiter ausmalt. Das Fut. bez. das gegenwärtig vor sich Gehende: sie setzen sich in Positur, nehmen herausfordernde Stellung ein (הִתְיַצְּבוּ wie 1 S. 17, 16), worauf dann wieder (vgl. die umgekehrte Folge 83, 6) in das Perf., den farbloseren Ausdruck des Thatsächlichen, übergegangen wird: נוֹסַד (mit יַחַד als Exponenten des Reciproken) eig. sich dicht und fest aneinander drängen, dann wie סוֹד, welches in seiner Bed. *clam cum aliquo locutus est* von ebendieser Grundbed. des sich dicht Andrängens ausgeht: sich vertraulich berathschlagen (wie 31, 14 u. נוֹעַץ 71, 10). Die Subjektsbegriffe מַלְכֵי־אֶרֶץ und רוֹזְנִים (nach arab. *razuna* gewichtig s.: die Gravitätischen, die Würdenträger, σεμνοί *augusti*) sind nur dem poetischen Stile gemäß ohne Artikel. Es ist eine allgemeine Empörung der Völkerwelt wider J. und seinen מְשִׁיחַ Χριστός, den von ihm aus mittelst heiligen Salböls geweihten und ihm innigst

verbundenen König. Der Sänger vernimmt v. 3 den Beschluß der rathpflegenden Fürsten. Das pathetische Suff. *êmō* statt *êhém* geht auf J. und seinen Gesalbten zurück. Die Cohortative drücken die gegenseitige Anfeuerung aus; dem dumpfen Groll und drohenden Trotze entsprechen Klang und Rhythmus des Ausrufs: der Rhythmus ist jambisch, dann anapästisch. Erst wollen sie die Fesseln, auf welche das im poët. Stil bedeutsame אֵת hinweist, zersprengen (מוֹסְרוֹת = מאֲסֵרוֹת[1]), dann das Flechtwerk von sich mit dem Aerger Gebundener und zugleich dem Triumph Befreiter hinwegschleudern (מִמֶּנּוּ *a nobis*, die palästinische Schreibweise, wogegen die Babylonier מִמֵּנּוּ *a nobis* im Untersch. von מִמֶּנּוּ *ab eo* sprachen und schrieben *Sota* 35[a]). Sie sind also zur Zeit Unterthanen Jahve's und seines Gesalbten, und nicht blos weil die ganze Welt Jahve's ist, sondern weil er seinem Gesalbten zur Herrschaft über sie verholfen. Es ist ein Kampf um Freiheit, in den sie ziehen, aber um eine gottwidrige Freiheit.

V. 4—6. Ueber diesem Schauplatze wilden Kriegsgetümmels und hochfahrenden Uebermuts sieht der Sänger in dieser sechszeiligen Str. Jahve und vernimmt im Geiste sein Donnerwort an die Empörer. Im Gegens. zu den irdischen Machthabern und Vorgängen heißt J. יוֹשֵׁב בַּשָּׁמַיִם: in unnahbarer Erhabenheit und ewiggleicher Herrlichkeit thront er darüber; אֲדֹנָי heißt er als der welcher das Geschehen hienieden mit unbedingter Freiheit nach dem unhintertreiblichen Plane seiner Weisheit überwaltet. Die Futt. besagen nicht was er thun wird, sondern fortwährend thut (vgl. Jes. 18,4 f.); לָמוֹ gehört nach 59,9. 37,13 auch zu יִשְׂחָק (von dem in der nachpentat. Sprache üblicheren שׂחק = צחק). Er lachet der Trotzigen, denn zwischen ihnen und Ihm ist ein unendlicher Abstand; er spottet ihrer, indem er den unendlichen Unverstand des unendlich Kleinen bis zu einem Höhepunkt kommen läßt, wo er ihn enttäuscht zu Boden stürzt. Diesen Höhepunkt, den Endpunkt der göttlichen Langmut, fixirt das אָז wie Deut. 29,19 vgl. שָׁם 14,5. 36,13., ein in die Zukunft gerichtetes und auf den da eintretenden Wendepunkt hinzeigendes „dann". Da beginnt Er mit Einem Male die thatsächliche Sprache des Zorns zu seinen Feinden zu reden und setzt sie in seiner Zornglut in Bestürzung, bringt sie sowol innerlich als äußerlich außer

Fassung; בָּהַל بهل nebst בָּלַהּ בָּלַג syr. als Quadriliterum *balhi* bed. urspr. loslassen, fahren lassen, dann im Hebr. theils äußerlich überstürzen, theils innerlich bestürzt machen und außer sich (aus Rand und Band) bringen. V. 5[a] ist wie ein rollender Donner (vgl. Jes. 10, 33), בָּחֲרוֹנוֹ 5[b] wie der einschlagende Blitz. Und wie die erste Str. mit Worten der Empörer schloß, so diese zweite mit selbsteigenen Worten Jahve's. Mit וַאֲנִי beginnt wie Gen. 15,2. 18,13. Ps. 50,17 ein Umstandssatz. Der verschwiegene Hauptsatz (vgl. Jes. 3,14. Ew. §. 341[c]) ergänzt sich leicht: ihr lehnt euch auf, während doch Ich .. Mit וַאֲנִי setzt er

1) Auch das neuere Arabisch macht وزر aus ازر (umgürten), s. Fleischer in den Ergänzungsblättern zur A. L.Z. 1838 Col. 569.

ihrem vergeblichen Beginnen seinen unwiderstehlichen Machtwillen entgegen. Daß man nicht „ich habe gesalbt" (Trg. Symm.) übersetzen dürfe, hat Böttch. bewiesen und wird auch von Riehm gegen Hupf. anerkannt; נָסַךְ נסך bed. wol hingießen, aber nicht begießen, und die Bed. des breit und fest Hingießens (Metallguß, Opferguß, Salbenguß) geht dann, wie in חֲצִיק, חֲצִיר, in die Bed. des fest Hinstellens *(fundere* in *fundare, constituere,* wie LXX Syr. Hier. Lth. übers.) über, so daß also der Fürstenname נָסִיךְ sich nicht mit מָשִׁיחַ, sondern mit נָצִיב vergleicht.[1] Das Trg. setzt nach רַבִּיתִי *(unxi)* richtig וּמְנַחֵיתֵיהּ *(et praefeci eum)* ein, denn עַל־צִיּוֹן ist nicht der Ort der Salbung. Von einem Könige Israels, der auf Zion gesalbt wäre, weiß die Gesch. nichts. Der Zion (צִיּוֹן = צִיּוֹן Bergstock v. צִיָּה hinstellen, aufrichten[2]) ist als Herrschersitz des Gesalbten genannt; dort ist er eingesetzt, um da zu thronen und von da aus zu herrschen 110, 2. Es ist die Anhöhe der Davidsstadt (2 S. 5, 7. 9. 1 K. 8, 1) mit Einschluß des Moria gemeint. Jener Heiligkeitsberg d. i. heilige Berg, welcher die Stätte der göttlichen Gegenwart ist und deshalb alle Höhen der Erde überragt, ist ihm als Thronsitz angewiesen.

V. 7—9. Der Gesalbte selbst ergreift nun das Wort und spricht aus was er kraft göttlichen Rathschlusses ist und vermag. Kein Uebergangswort, keine Einführungsformel bezeichnet diesen Absprung der Rede Jahve's zur Rede seines Christus; der Sänger ist Seher: sein Psalm ist Spiegelbild des Geschehen, Widerhall des Gehörten. Wie Jahve sich den Empörern gegenüber zu dem Könige auf Zion bekennt, so beruft sich der König auf Zion den Empörern gegenüber auf Ihn. Der Gottesname יְהוָה hat Groß-*Rebia* und wegen der Tonfülle der umfänglichen Intonation dieses Accents *Gaja* beim *Schebâ* (vgl. אֱלֹהִים 25, 2. אֱלֹהִים 68, 8. אֲדֹנָי 90, 1).[3] Die Constr. von סִפֵּר mit אֶל (wie 69, 27 vgl. אמר Gen. 20, 2. Jer. 27, 19. דִּבֶּר 2 Chr. 32, 19. הודיע Jes. 38, 19): Erzählung oder Meldung thun hinsichtlich . . ist umständlich und deshalb feierlich.

---

1) Schon der Jalkut zu den Ps. §. 620 schwankt in der Erkl. des נסכתי zwischen אמשחתיה ich habe ihn gesalbt nach Dan. 10, 3., אחיכתיה ich habe ihn gegossen nach Ex. 32, 4 u. ö. und גדלתיו ich habe ihn groß gemacht nach Mi. 5, 4. Aq., indem er *καὶ ἐδιασάμην* (v. *διάζεσθαι* = *ὑφαίνειν*) übers., fügt eine vierte Möglichkeit hinzu. Eine 5. Möglichkeit: נָסַךְ läutern, weihen (Hitz. im Psalmencomm. 1863 gegen Sprüche 1858 S. 77) existirt nicht, denn diese Bed. gewinnt das arab. *nasaka* von der Grundbed. des Schlemmens oder Schwemmens aus (z. B. des Wegschwemmens der Salzbestandtheile eines Ackers). Auch Spr. 8, 23., wo Hitz. erklärt: ich ward gewoben = gewirkt, bed. נָסַכְתִּי ich bin hingegossen = eingesetzt.

2) Vgl. צִיּוֹן *cippus*, Denkmal, Zeichen und عَلَم Kennzeichen, Zeichen: *ʿalam* Zeichen — sagt Jâḳût — bedeutet in der Nomadensprache den „Berg". Wetzstein dagegen zu Jes. S. 578 leitet צִיּוֹן v. צין (صون) schirmen, schützend umschließen ab, so daß es n. d F. כִּיּוֹר die Umwallung, die Felsenburg bed.

3) Im Allgem. bem. wir hier, daß dieses das *Schebâ* in die Intonation hineinziehende *Gaja* (*Metheg*) nur von dem Masoreten *Ben-Naftali*, nicht von *Ben-Ascher* (beide um 950) auch Wörtern mit den geringeren Trennern *Zinnor* und Klein-*Rebia* beigegeben wird, was auch in Baers Psalter 1861 noch nicht durchgreifend beachtet ist, so daß also z. B. 5, 11 אֱלֹהִים, 6, 2 dagegen (bei *Dechi*) יְהוֹה, nicht יְהוֹה zu schreiben ist.

Selbstgewiß und furchtlos kann und will er denen, die ihm jetzt den Gehorsam aufkündigen, ein חֹק entgegenhalten d. i. eine urkundliche unverbrüchliche Festsetzung, an der sich nicht ändern und rütteln läßt. Alle alten Uebers. ausgen. den Syrer lesen חק יהוה zusammen. Die Strophenzeile wird dadurch den andern conformer, aber der Ausdruck verliert an Gewicht. Mit Recht hat אֶל־ חָק *Olewejored* (s. hinten den accentuologischen Anhang). Es ist der in der arab. Grammatik bekannte amplificative Gebrauch des nicht näher determinirten Nomens: ein Decret und was für eines! Ein großartiges nach Urheber und Inhalt. J. hat ihm erklärt: בְּנִי אַתָּה[1], und zwar an dem bestimmten Tage, an welchem er ihn in dieses Sohnesverhältnis gezeugt oder geboren hat.

Das V. יָלַד (mit dem Umlaut i[2]) vereinigt, wie יָלַד und *γεννᾶν*, die Bedd. des Zeugens und Gebärens (LXX *γεγέννηκα*, A. *ἔτεκον*), während הוֹלִיד אֲבִיו nur vom Vater gesagt wird; es ist wie mit *ἀπεκύησεν* Jac. 1, 18 eine über beides erhabene göttliche Machtwirkung gemeint, und zwar, da es sich um Einsetzung (נסך) in das Königtum handelt, die Zeugung in königliches Dasein, welche in und mit der Salbung (משׁח) geschehn ist.[3] Mag David oder ein Davidide oder der andere David gemeint sein, jedenfalls hat 2 S. c. 7 als erste und älteste Meldung dieses חק zu gelten, denn dort empfängt David mit Rückblick auf seine Salbung und zugleich mit der Verheißung ewiger Herrschaft das Zeugnis von dem ewigen Sohnesverhältnis, in welches J. Davids Samen zu sich als Vater gestellt hat, so daß David und sein Same zu J. sagen kann אָבִי אַתָּה 89, 27., wie J. zu ihm בְּנִי אַתָּה. Aus diesem Sohnesverhältnis des Gesalbten zu J. dem Schöpfer und Eigner der Welt, fließt Anrecht und Anwartschaft desselben auf die Weltherrschaft. Auf שְׁאַל folgt der nach Aufforderungen naturgemäße Cohortativ Ges. §. 128, 1. J. hat seinem Sohn die Weltherrschaft bestimmt; es bedarf also von dessen Seite nur des Verlangens, das ihm Bestimmte sich anzueignen. Er braucht nur zu

---

1) Auch bei Athnach bleibt hier wie 25, 7. 40, 18. 70, 6 אַתָּה ohne gedehntes *ā* (Psalter 2, 468), aber das Wort ist *Milel* geworden, während es außer Pausa nach Ben-Ascher *Milra* ist, von Ben-Naftali aber auch außer Pausa (wie 89, 10. 12. 90, 2) auf *penult.* betont wird. Ueberhaupt hat das *Athnach* der Bb. תאם (Ps. Iob Spr.), dem *Zakef* der 21 anderen Bücher entsprechend, nur halbe Pausalkraft und da, wo es auf *Olewejored* folgt, in der Regel gar keine, vgl. 9, 7. 14, 4. 25, 7. 27, 4. 31, 14. 35, 15 u. s. f.

2) Der Umlaut *i* geht entw. auf eine Grundform יִרֵשׁ, יִרֵשׁ (וְרִשׁ), יִשְׁאַל zurück, oder er ist unmittelbar aus Pathach entstanden; für das Erstere sprechen Formen wie יְרַשׁוּהָ und שְׁאֵלָךְ, für Letzteres daß *ē* in geschloßner Silbe gew. in *Segol* übergeht.

3) Eine moslemische Tradition sagt, daß die Lehre von dem Gottessohne auf christlicher Fälschung Eines Buchstabens beruhe. Es heiße (in Ps. 2) nicht وَلَدْتُ, wie die Christen lesen, sondern وَلَّدْتُ nicht *genui*, sondern *produxi* (*effeci ut nasceretur*), s. Fleischer *Catal. Codd. Lips.* p. 344. Im Hebr. aber ist יָלַד nur von der Geburtshelferin üblich.

wollen, und daß er will, zeigt sich daran, daß er sich gegen die Empörer auf Jahve's Vollmacht beruft. Diese Vollmacht hat den für die Empörer furchtbaren Zusatz v. 9. Die Suff. gehen auf den Hauptbegriff in v. 8: die גּוֹיִם, die in Heidentum versunkenen ἔθνη. Für diese wird sein Herrscherscepter (110, 2) zum Stabe von Eisen, welcher sie wie an sich schon zerbrechliches Thongebilde (Jer. 19, 11) in tausend Scherben zerschellt. Mit נִפֵּץ wechselt רָצַץ (= רָצַץ *frangere*) *fut.* תְּרֹעֵם, wogegen LXX (Syr. Hier.), welche ποιμανεῖς αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ (wie 1 Cor. 4, 21) σιδηρᾷ übers., תִּרְעֵם von רָעָה vocalisirt. Der Eisenstab, dem hebr. Texte nach das Werkzeug der Strafgewalt, wird so mit Bezug auf שֵׁבֶט als Stab des Hirten 23, 4. Mi. 7, 14 zum Werkzeuge der Zwingherrschaft.

V. 10—12. Der D. schließt mit Nutzanwendung des Geschauten und Gehörten auf die Großen der Erde. Mit וְעַתָּה καὶ νῦν (1 Joh. 2, 28) *itaque* werden aus einem dargelegten allgemein ethischen (z. B. Spr. 5, 7) oder heilsgeschichtlichen Thatbestand (z. B. Jes. 28, 22) aneignende Schlußfolgerungen gezogen. Die Ermahnung richtet sich nicht an die in empörerischer Aufregung Geschauten, sondern im Hinblick auf das prophetisch Geschaute und Vernommene an die Könige insgemein. שֹׁפְטֵי אֶרֶץ sind nicht die welche die Erde richten, sondern die der Erde, so weit und breit sie ist, angehörigen Richter d. i. Regenten (Am. 2, 3 vgl. 1, 8). Das *Hi.* הַשְׂכִּיל bed. Verstand oder Einsicht beweisen; das *Ni.* נוּסַר als sogen. *Ni. tolerativum* sich züchtigen oder zurechtweisen lassen, wie נוֹעַץ Spr. 13, 10 sich rathen lassen, נִדְרַשׁ Ez. 14, 3 sich suchen lassen, נִמְצָא sich finden lassen 1 Chr. 28, 9 u. ö. Auf diesen allgemeinen Ruf zur Besinnung folgt v. 11 eine spezielle Ermahnung bezugs Jahve's, v. 12 bezugs des Sohnes. Es entsprechen sich עִבְדוּ und גִּילוּ, dieses nicht nach Hos. 10, 5 im Sinne von חִילוּ 96, 9 (mit welchem es die gleiche Wurzelbed. der Bewegung im Kreise hat), sondern, da „erbebet mit Zittern" (Hitz.) eine Tautologie ist und aufforderndes גִּילוּ sonst überall „frohlocket" bed., nach 100, 2 im Sinne entzückter Freudenbezeugung ob des Glückes und der Ehre, eines solchen Gottes Knechte sein zu dürfen. Richtig LXX ἀγαλλιᾶσθε αὐτῷ ἐν τρόμῳ. Das Frohlocken soll, damit es nicht in Sicherheit und Uebermut umschlage, mit Zittern (בְּ wie Zef. 3, 17) geschehen, mit Zittern der Ehrerbietigkeit und der Selbstzucht, denn Gott ist ein verzehrendes Feuer Hebr. 12, 28. Der nun folgenden zweiten, auf das Verhältnis zum Gottgesalbten bezüglichen Ermahnung sind die alten Uebers., als ob ihre Klarheit sie geblendet, alle mit Ausnahme des Syrers aus dem Wege gegangen, indem sie בַּר entw. בֹּר Reinigkeit, Züchtigkeit, Zucht (LXX Targ. It. Vulg.), oder בַּר rein, lauter übers. (Aq. Symm. Hier.: *adorate pure*[1]). So auch Hupf.: fügt euch aufrichtig, wogegen Ew.: nehmt lautere Warnung an und Hitz.: fügt euch der Pflicht (בַּר wie arab. *birr* = בֹּר); Olsh. meint sogar, in dem בַּר möge ein Fehler stecken, und Diestel entscheidet sich

1) Schegg billigt diese Uebers.; aus seiner Anzeige dieses Comm. in Reusch' Literaturblatt 1867 Nr. 24 trage ich hier zu S. 33. 34 der Einleitung nach, daß Hieronymus' *Psalterium Romanum* sich im Missale erhalten hat und das *Ps. Gallicanum* aus der Vulgata in das Brevier aufgenommen ist.

für בּוֹ statt בַּר, wonach auch Hupf. in der vorausgestellten Uebers.: „fügt euch ihm“. Aber alles das ist ein beispielloses Hebräisch. Sprachgebrauch und im Bunde mit ihm der einheitliche Grundgedanke des Ps. fordern *osculamini filium*. Das *Pi.* נָשַׁק bed. küssen, nirgends etwas anderes, und während בַּר im Hebr. Reinheit und nichts weiter bed. und בַּר als Adv. *pure* sich nicht belegen läßt, ist hier, nachdem J. sich zu seinem Gesalbten als seinem Sohne bekannt hat, nichts natürlicher, als daß das in feierlicher Rede nicht befremdende und hier, wie Böhl bemerkt hat, über den Misklang בֵּן פֶּן hinweghebende בַּר (im Aramäischen und wol auch Phönicischen wechselnd mit בֵּן, einmal Spr. 31, 2 sogar flectirt בְּרִי = בְּנִי) in ähnlich absoluter Weise, wie חֹק, den einzigartigen Sohn und zwar den Gottessohn bezeichne.[1] Auf die Ermahnung, sich Jahve zu unterwerfen, folgt, wie schon AE bem., die Ermahnung, dem Sohne Jahve's zu huldigen. Küssen ist s. v. a. huldigen; Samuel küßt 1 S. 10, 1 den Saul, indem er sagt daß er ihm damit huldige.[2] Subj. des Folg. ist nun aber nicht der Sohn, sondern Jahve. Dem neutest. Bewußtsein liegt die Bez. des פֶּן־יֶאֱנַף auf den Sohn allerdings mindestens gleich nahe (s. Apok. 6, 16 f.), und da die Warnung vor dem Vertrauen (חֲסוֹת) auf Fürsten 118, 9. 146, 3 sich nicht auf den Christus Gottes anwenden läßt, so kann die Bez. des בּוֹ auf diesen (Hgst.) nicht als unmöglich gelten. Da aber חָסָה בְּ das übliche Wort von der gläubigen Zuflucht zu J. ist und der künftige Zorntag im A. T. überall z. B. 110, 5 als Tag des Zornes Gottes erscheint, so bez. wir das *ne irascatur* auf Den deß Sohn der Gesalbte ist; wer den Sohn nicht ehret der ehret den Vater nicht (Joh. 5, 23), darum ergeht der Mahnruf: huldiget ihm, dem Sohne, mit der Warnung: damit Jahve nicht zürne und ihr umkommet דֶּרֶךְ. Dieses דֶּרֶךְ ist Acc. der näheren Bestimmung. Wenn jemandes Weg תֹּאבֵד 1, 6., so geht er selbst verloren hinsichtlich des Weges, indem dieser ihn in den Abgrund führt. Fraglich ist, ob כִּמְעַט „um ein Kleines“ im Sinne von *brevi* oder *facile* bed. Der Sprachgebrauch spricht für Letzteres (Hupf.). Denn überall sonst bed. כִּמְעַט für sich allein (ohne solche Zusätze wie Ezr. 9, 8. Jes. 26, 20. Ez. 16, 47) „um ein weniges, beinahe, leicht“. Wenigstens ist ihm nach hypothetischen Vordersätzen wie 81, 15. 2 S. 19, 37. Iob 32, 22 diese Bed. gesichert. Also: denn entbrennen könnte leicht (schier) sein Zorn, vgl. zur

---

1) Abgesehen davon, daß בַּר den Artikel nicht verträgt, fällt die Indetermination unter den Gesichtspunkt derj., welche, weil sich mit ihr die Vorstellung des Majestätischen, Großen, Schauerlichen verbindet, von den arab. Grammatikern التنكير لتعظيم oder لتكثير oder لتهويل genannt wird: sie fordert durch die in ihr liegende Unbegrenztheit die Einbildungskraft zur Vergrößerung des so ausgedrückten Begriffs auf. Ein arab. Ausleger würde hier wie oben v. 7 erklären: „Küsset einen Sohn, und was für einen Sohn!“ (s. *Ibn Hishâm* in de Sacy's *Anthol. grammat.* p. ٨٥, wo zu übers. *hic est vir, qualis vir!*). Lehrhafte Beispiele dafür sind בְּיָד Jes. 28, 2 durch eine Hand, näml. Gottes Allmachtshand, welche aller Hände Hand ist, und Jes. 31, 8 מִפְּנֵי־חֶרֶב vor einem Schwerte, näml. dem keine Gegenwehr zulassenden göttlichen Schwerte, vgl. auch zu Spr. 21, 12.

2) s. darüber Scacchi, *Myrothecium* t. III (1637) c. 33.

Wortstellung 73,2. Der D. warnt die Regenten zu ihrem eignen Besten, doch ja nicht den nach v. 4 unvermeidlichen Zorneifer Jahve's für seinen Christus herauszufordern. Wol allen, die von diesem Zornesausbruch nichts zu fürchten haben, weil sie in Jahve als ihr Asyl sich hineinbergen. Der Constructivus חוֹסֵי schließt בּוֹ ohne Genitivverhältnis mit sich zu Einem Begriffe zusammen Ges. §. 116,1. חָסָה, das übliche Wort von gläubiger Zuflucht zu J., bed. seinem Wurzelbegriffe nach nicht sowol *refugere, confugere,* als *se abdere, condere* und wird deshalb nie mit אֶל, immer mit בְּ verbunden.[1]

PSALM III.

Morgenlied eines Bedrängten, aber in Gott Getrosten.

2 **Jahve, wie viel sind meiner Dränger!**
Viele stehn auf wider mich,
3 **Viele sagen von meiner Seele:**
„Es gibt kein Heil für ihn in Gott." (*Sela*)

4 **Aber du, Jahve, bist Schild um mich,**
Meine Ehre und meines Haupts Erheber.
5 **Laut ergeht an Jahve mein Ruf**
Und er erwidert mir von seinem heil'gen Berg. (*Sela*)

6 **Ich legte mich, da schlummerte ich ein —**
Erwacht bin ich, denn Jahve stützt mich.
7 **Nicht fürcht ich mich vor Myriaden Volkes,**
Die rings sich wider mich gelagert.

8 **Stehe doch auf, Jahve, hilf mir, mein Gott!**
Denn du zerschlägst all meinen Feinden die Backe,
Der Gottlosen Zähne zerschmetterst du.
9 **Jahve's ist das Heil —**
Ueber dein Volk komme dein Segen! (*Sela*)

Auf die beiden prologischen Ps., welche ein verwandtes Thema behandeln, der eine ethisch vom Standpunkte der חכמה und der andere heilsgeschichtlich vom Standpunkt der נבואה, folgt nun ein Morgensegen; denn Morgen- und Abendgebete

---

1) Ueber alte Stadtnamen, welche dieses antike חסה aufweisen, s. Wetzstein zu Iob 24,8 Anm.; das Arabische — bemerkt dieser — hat حسا (حسى) noch in der Beziehung der Grundbed. auf Wasser, welches zurückgezogen und verborgen unter dem Sande fließt und nur durch Graben zum Vorschein kommt; die felsige Grundlage, auf der es unterhalb der Sandfläche sich sammelt und am Versickern oder Verdunsten gehindert wird, heißt حَسَى *ḥasâ* oder حِسَى *ḥisâ* der Bergungs- oder Schutzort und eine dort gegrabene Quelle عين الحسى. [Wenn dies richtig, so müßte die Bed. des Einschlürfens (*absorbere*), welche حسا hat, auf die Wurzelbed. in sich bergen oder aufnehmen zurückgehen, denn eine andere Bezeichnung jenes das Wasser einschlürfenden Bodens ist جَرْعَاء Schluckerde v. جرع zerren, schlucken.]

sind ja das Nächste, was man in einem Gebet- und Gesangbuch erwartet. Das Morgenlied Ps. 3, welches die Erwähnung des „heiligen Berges“ mit Ps. 2 gemein hat, geht naturgemäß dem Abendliede Ps. 4 voraus, denn daß Ps. 3 ein Abendlied sei, wie Etliche meinen, beruht auf grammatischem Misverständnis.

Mit Ps. 3 beginnen die ausgesprochenermaßen musikalisch eingerichteten Lieder. Mit מִזְמוֹר לְדָוִד *ein Psalm Davids* (absichtlich mit לְ, um die Indetermination des ersten Gliedes hervorzuheben wie z. B. مِثْلٌ لِلْعَرَبِ „ein Sprichwort der Araber“) wird das folg. Lied als ein für musikalische Begleitung bestimmtes bez. Da מזמור ausschließlich in den Psalmenüberschriften vorkommt, so ist es wol ein von David gemünzter Kunstausdruck. Das V. זָמַר (√זם) ist ein schallnachahmendes Wort (Hupf.), welches im *Kal* abkneifen und zwar (die Reben) abranken oder schneiteln bed. (vgl. arab. زَبَرَ schreiben, von dem summenden Geräusch des Griffels oder Kalams auf dem Schreibstoff). Mit dieser Bed. „kneifen“ hängt die dem *Pi.* eigene des Singens und Spielens nicht zus. Denn weder das rhythmische Abtheilen (Schultens) noch das articulirte Sprechen (Hitz.), wofür der Fortgang des aethiopischen *zamara* vom Singen zum Verkünden keinen Beweis abgibt, gewährt eine wahrscheinliche Vermittelung, da Cäsur und Silbe keine naturwüchsigen Begriffe sind, und auch nicht das Kneifen der Saiten (Böttch. Ges.), wofür die Sprache נָגַן (gleicher Wurzel mit נָגַע *tangere, pulsare fides*) geprägt hat. Hiezu kommt daß die ältesten Stellen, wo זִמְרָה und זַמֵּר vorkommen (Ex. 15, 2. Richt. 5, 3), eher auf Gesang als Tonspiel lauten und beide Wörter öfter Gesang im Untersch. vom Tonspiel bez. z. B. 98, 5. 81, 3 vgl. Hohesl. 2, 12. Auch würden wenn זַמֵּר urspr. wie *ψάλλειν carpere (pulsare) fides* bed. nicht Instrumentnamen wie arab. *zemr* Hoboe und *zummâra* Pfeife gebildet werden. Nein, זַמֵּר bed., wie Hupfeld gezeigt hat, als unmittelbares Schallwort wie *canere* „musiciren“ im weitesten Sinne (vgl. Curtius unter *σύριγξ*); der genauere Sprachgebrauch aber unterscheidet זַמֵּר und שִׁיר wie musiciren und singen. Mit בְּ des Instruments bez. זַמֵּר Gesang mit musikalischer Begleitung (wie aeth. זמר *instrumento canere*) und זִמְרָה (aram. זְמָר) ist zuweilen, wie Am. 5, 23., geradezu Musik. Sonach bed. מִזְמוֹר technisch das Musikstück und שִׁיר (vielll. wurzelverw. mit سير Strick als das sich Hinziehende) das Gesangstück. Und deshalb übers. wir jenes mit „Psalm“, denn *ὁ ψαλμός ἐστιν* — sagt Gregor von Nyssa — *ἡ διὰ τοῦ ὀργάνου τοῦ μουσικοῦ μελῳδία, ᾠδὴ δὲ ἡ διὰ στόματος γενομένου τοῦ μέλους μετὰ ῥημάτων ἐκφώνησις.*

Daß Ps. 3 ein musikalisch eingerichtetes Lied ist, zeigt sich auch an dem hier dreimal vorkommenden סֶלָה. Es findet sich im Psalter, wie schon von Bruno richtig gezählt wird, 71 mal (17 mal im ersten Buche, 30 mal im zweiten, 20 mal im dritten, 4 mal im fünften) und mit Ausnahme der anonymen Ps. 66. 67 immer in solchen, die den Namen Davids und der von David her berühmten Sänger an der Stirn tragen. Daß es eine auf die davidische Tempelmusik bezügliche Beischrift ist, erhellt daraus, daß alle Ps. mit סלה mit dem auf die musikalische Aufführung bezüglichen לַמְנַצֵּחַ versehen sind, nur acht nicht (32. 48. 50. 82. 83. 87. 89. 143), deren musikalische Bestimmung sich aber wenigstens in der Benennung מִזְמוֹר kundgibt; die Tefilla Habakuks c. 3., das einzige Schriftstück, in welchem סֶלָה außerhalb des Psalters vorkommt, hat das למנצח ausnahmsweise am Ende. Die 3 סלה dieser Tefilla mitgerechnet, kommt das Wort nicht weniger als 74 mal im A. T. vor. Was nun den Sinn dieses musikalischen Notabene anlangt, so ist 1) jede

abbreviatorische Deutung — am besten = סֹב לְמַעְלָה הַשֶּׁר (wende dich nach oben d. i. nach vorn, o Sänger! also *da capo*) — deshalb verwerflich, weil solche Abbreviaturen jedes weiteren Beleges im A. T. ermangeln. Auch 2) die Ableitung von סָלָה = שָׂלָה *silere*, wonach es eine Pause bez. oder, während die Musik einfällt, die Sänger schweigen heißt, ist deshalb unannehmbar, weil סָלָה in dieser Bed. weder hebräisch noch aramäisch ist und zumal innerhalb des Hebräischen selbst der Wechsel von שׂ und ס (סִרְיוֹן, שִׂרְיוֹן) äußerst selten ist. Es gibt nur Einen Verbalstamm, mit dem סָלָה sich combiniren läßt, näml. סָלַל oder סָלָא (סָלָא). Der Grundbegriff dieses Verbalstamms ist der des Emporhebens, woraus sich im Hinblick auf die Derivate סֻלָּם Leiter und מְסִלָּה in der Bed. Stiege oder Treppe 2 Chr. 9, 11 für סֶלָה im Allgemeinen der Sinn einer musikalischen Steigerung ergibt. Wenn die mischnische Ueberlieferung das Wort für ein Synon. von נֶצַח erklärt und Trg. Quinta Sexta, auch, obwol schwankend, Aq. und zuweilen der Syr., es demgemäß „auf ewig (immer)" übers., wofür sich auch Hier. in seiner *ep. ad Marcellam „quid sit Sela"* zuletzt entscheidet: so ist da die ursprüngliche musikalische Bed. in eine entsprechende logische oder lexikalische umgesetzt. Daß aber die musikalische Bed. auf Verstärkung irgend welcher Art hinausläuft, zeigt das *διάψαλμα* der LXX (angeeignet von Symm. Theod. Syr.); denn *διάψαλμα* bed. seiner Bildung (— *μα* = — *μενον*) nach nicht die Pause als Schweigen der Psalmodie, wie Gregor von Nyssa definirt: *ἡ μεταξὺ τῆς ψαλμῳδίας γενομένη κατὰ τὸ ἀθρόον ἐπηρέμησις πρὸς ὑποδοχὴν τοῦ θεόθεν ἐπικρινομένου νοήματος*, sondern entw. das Zwischenspiel, zunächst der Saiteninstrumente, wie *διαύλιον* (*διαύλειον*) nach Hesych. das Zwischenspiel der Flöte zwischen den Chören, vgl. *pause* in den Mystères = Musikausfüllung während des stummen Spiels, oder verstärktes Spiel, wie *διαψάλλειν τριγώνοις* in einem Fragmente des Komikers Eupolis bei Athenäus von durchgreifendem Spiel der dreieckigen Harfe vorkommt.[1] So vocalisirt wie das Wort vorliegt, ist es ein Nomen סַל mit *ah* der Richtung (sinnverwandt mit גַּוָּה hinauf! Iob 22, 29); denn unterlassene Dagessirung bei *ah* der Richtung ist auch sonst nicht ohne Beispiel (vgl. 1 K. 2, 40 גַּתָּה LA für גַּתָּה und bes. Ez. 8, 3 *extr.*) und das ּ vor ַ bei nur virtueller Verdoppelung ist auch da üblich wo der zu dagessirende Buchstabe kein Guttural, sondern eine Liquida ist z. B. בַּדָּנָה Gen. 28, 2., הָרָה Gen. 14, 10., כַּרְמֶלָה 1 S. 25, 5 für *paddanna*, *harra*, *carmilla* Der Zusammenstellung סלה הִגָּיוֹן 9, 17., in welcher הגיון auf Saitenspiel (92, 4) geht, läßt sich entnehmen, daß סלה eine nicht auf den Gesang, sondern auf die Instrumentalbegleitung bezügliche Bemerkung ist. Verständen wir aber darunter ein Anhäufen wichtiger ausdrucksvoller Accorde und mächtiger Harmonien überhaupt, so würden wir alte und neue Musik verwechseln. Es ist ein Einfallen des Orchesters oder eine Verstärkung der Begleitungsinstrumente oder auch ein Uebergang aus *piano* in *forte* gemeint.

Dreimal begegnen wir in unserm Ps. 3 diesem hebräischen *Forte*. In 16 Ps. (7. 20. 21. 44. 47. 48. 50. 54. 60. 61, 75. 81. 82. 83. 85. 143) findet es sich je einmal; in 15 Ps. (4. 9. 24. 39. 49. 52. 55. 57. 59. 62. 67. 76. 84. 87. 88) je zweimal; in nur 7 Ps. (3. 32. 46 66. 68. 77. 140., auch Hab. c. 3) je dreimal und nur in 1 (89) viermal. Es steht nirgends zu Anfang, denn so selbständig war die altertümliche Musik noch nicht, daß סלה durchaus dem Ritornello entspräche. Es steht aber

---

1) s. über die Erklärungen des *διάψαλμα* bei den KVV und alten Lexikographen Suicers *thes. eccl.* und Augusti's Christl. Archäologie Th. 2.

auch nicht immer am Schlusse von Strophen, so daß es Zeichen eines regelmäßigen Zwischenspiels wäre, sondern überall da, wo die Instrumente in Anschluß an die Melodie des Ps. aufrauschend zusammentönen sollen, was auch häufig inmitten der Strophe der Fall ist. In unserm Ps. steht es am Schlusse der 1. 2. und 4. Strophe. Weshalb nicht auch am Schlusse der 3., leuchtet ein.

Nicht wenig Psalmen sind aus der saulischen Verfolgungszeit datirt, aus der absalomischen nur dieser und wahrsch. 63. Der Psalter enthält aber auch andere Lieder, welche diese zweite Verfolgungszeit wiederspiegeln — um so unbedenklicher ist es, die überschriftlichen Worte: *als er sich auf der Flucht befand vor Absalom seinem Sohne* als Ueberlieferung gelten zu lassen. Und was stände dieser Angabe inhaltlich entgegen? Alle Züge des Ps. stimmen mit ihr: die Verhöhnung als eines von Gott Verworfenen 2 S. 16, 7 f., die nächtliche Gefahr 2 S. 17, 1., die Myriaden Volkes 2 S. 15, 13. 17, 11, die hohe Ehrenstellung des Sängers. Hitzig will die Nachbarpsalmen 3 und 4 lieber auf den amalekitischen Ueberfall während der Niederlassung Davids in Ziklag beziehen. Aber da damals Zion-Jerusalem noch unerobert war, vernothwendigt sich so Herumdeutelung an 5^b. Und daß der Ps. keine Hinweisung auf Absalom enthält, ist der Ueberschrift nicht entgegen. Es erklärt sich aus der Stimmung 2 S. 19, 1. Und wenn sich Psalmen der absalom. Verfolgungszeit dadurch kenntlich machen müßten, so gäbe es überhaupt keine.

V. 2—3. Die 1. Str. enthält die Klage über die gegenwärtige Noth. In Verbindung mit exclamativem מָה ist רַבּוּ auch 104, 24 auf *ult.* betont; die Betonung des Perf. der Vv. ע"ע folgt überh. häufig (auch ohne *Waw* der Folge) dem Vorgange des starken Verbums Ges. §. 67 Anm. 12. צַר (√צרר pressen, schnüren) bed. sowol den Bedränger als die Bedrängnis oder Noth (vgl. ضَرُورَة Nothwendigkeit).[1] An die Stelle des Ausrufs tritt dann Aussage und das in dem Präd. רַבּוּ liegende רַבִּים wird nun zum Subj. participieller Prädicate: die Insurrection dauert an und ist im Wachsen. Das לְ von לְנַפְשִׁי bed. „in der Richtung auf", mit folg. Anrede 11, 1 (= „zu") oder, wie hier und häufig (z. B. Gen. 21, 7), folg. Erzählung (= „von"). לְנַפְשִׁי für לִי will sagen, daß der Widersacher Rede über sein Innerstes, über sein persönliches Verhältnis zu Gott richterlich urtheilt. יְשׁוּעָתָה ist pathetische Form für יְשׁוּעָה, sei es mit verdoppelter Femininendung (Ges. Ew. Olsh.) oder, was wir mit Hupf. für sprachgebrauchsgemäßer und sprachanaloger halten (vgl. 44, 27 mit 80, 3 und לַיְלָה eig. *νύκτα*, dann wie vulgärgriech. ἡ *νύκτα*, *νύχθα*), mit urspr. (accusativischem) *ah* der Richtung. Gott ist der Grund des Heils; kein Heil mehr in Ihm haben ist s. v. a. aus Gottes Gnade entwurzelt sein. Offenbare Feinde sowol als irre gewordene Freunde halten ihn für einen fortan Verworfenen. David hatte sich ja im Anfang jenes Jahres, in welchem er durch Erneuerung des ammonitisch-syrischen Krieges den Gipfel äußerer Macht erreichte, durch den Ehe-

1) Gleiche Grundbed. weisen die Wurzeln זר und סר in אֲ־סַר auf, wovon viell. das secundäre مسر herauspressen, mit Anstrengung herausziehen, türk. *syrmak*, und einen auf den andern pressen, hetzen d. i. verleumden. Daß das anlautende מ dreibuchstäbiger Stämme nicht selten präformativ ist, unterliegt keinem Zweifel.

bruch mit Bathseba in den tiefsten Abgrund des Elends gestürtzt. Zu den unglückseligen Verhängnissen, die von da an über ihn hereinbrachen, gehörte auch Absaloms Empörung. Es fehlte nicht an Scheingründen zu solcher seine Sache verloren gebenden Rede.

V. 4—5. Aber durch Buße gereinigt steht er ganz anders als Menschen meinen zu Gott und Gott zu ihm. Stündlich hat er einen vernichtenden Ueberfall zu fürchten, aber J. ist der Schild der ihn von hinten vorwärts deckt (בְּעַד Constr. v. בַּעַד = بَعْدَ Acc. des Nomens, welches Trennung, Scheidung bed. und deshalb auch von Deckung und Schirmung gesagt werden kann wie im Arab. von zeitlichem Abstand). Sein Königtum ist ihm geraubt, aber J. ist seine Ehre. Verhüllten gesenkten Hauptes ist er den Oelberg hinangestiegen 2 S. 15, 30., aber J. ist Emporrichter seines Hauptes, indem er ihn tröstet und ihm hilft. Die Grundstelle des gläubigen „Gott ist Schild" ist Gen. 15, 1 vgl. Dt. 33, 29. Weit entfernt, unerhörlich zu beten, ist er, wenn er betet, seiner Erhörung vergewissert. Die Uebers.: „ich rief und er antwortete mir" ist hier, wo אֶקְרָא nicht in historischem Zus. steht, irrig; das Fut. der Folge fordert sie nicht wie aus 55, 17 f. vgl. zu 120, 1 erhellt, es ist nur zuversichtlicher Ausdruck der dem Gebete folg. Erwiderung von Seiten Gottes. In Wortfügungen, wie קוֹלִי אֶקְרָא, halten Hitz. Hupf. קוֹלִי für den engeren Subjektsbegriff neben dem allgemeineren (wie 44, 3. 69, 11. 83, 19): meine Stimme — ich rief, aber die Wortstellung ist wol 69, 11. 108, 2., nicht aber 17, 10. 27, 7. 57, 5. 66, 17. 142, 2. Jes. 26, 9 und an u. St. dem günstig; קוֹלִי ist nach Ew. §. 281[c] Acc. der näheren Bestimmung, wie ohne Zweifel Jes. 10, 30 vgl. Ps. 60, 7. 17, 13 f.: das Rufen wird dadurch als lautes bez.[1] Diesem Rufen folgt, was וַיַּעֲנֵנִי als reiner Modus der Folge besagt, Erwiderung oder, was ענה (vgl. عنّ entgegentreten, entgegenstehen) urspr. bed.[2], Entgegnung, und zwar von da, wohin es gerichtet: מֵהַר קָדְשׁוֹ. Von Kirjath Jearim aus hatte David die Bundeslade nach Zion versetzt. Er hatte sie nicht mitgenommen, als er fliehend vor Absalom Jerusalem räumte 2 S. 15, 25. Er war also durch eine feindliche Macht getrennt von der Stätte der göttlichen Gegenwart. Aber sein Gebet dringt durch zu dem Cherubsthron und für die Antwort des dort Thronenden gibts keine Scheidewand des Raums und der Creatur.

V. 6—7. Daß dieser Gott ihn schützen wird, das verbürgt ihm jetzt

---

1) Auch Böttcher, *Collectanea* p. 166 s., vertritt die Ansicht, daß קוֹלִי, פִּי, נַפְשִׁי in solchen Stellen *appositum vicarium subjecti* und also *nomin.* sei, aber 1) daß nie אֶת dabei steht, erklärt sich daraus, daß dieses für eine adv. Nebenbestimmung nicht paßt. Und 2) daß anderwärts dieselben Begriffe als unmittelbare Subj. erscheinen, so wie 3) daß sie anderwärts mit dem verbalen Subjectsbegriff im Parallelgliede wechseln 130, 5. Spr. 8, 4 — dieses beides gestattet keine Folgerung. Die syntaktische Streitfrage ist übrigens alt und wird schon bei Kimchi im Wurzelbuch *s. v.* אות ausführlich behandelt.

2) s. Redslob in der Abh.: Die Integrität der Stelle Hos. 7, 4—10 in Frage gestellt S. 7.

am frühen Morgen dessen Schutz in der verflossenen Nacht. Ein grammatischer Schnitzer ist es, wenn man וָאִישָׁנָה übers.: ich werde einschlafen oder: ich bin im Einschlafen. Die 1. *p. fut. consec.*, welches sich durch וְ kennzeichnet, pflegt *ah* der Richtung anzunehmen, welches die Folge-Vorstellung subjektiv verstärkt: „und so schlummerte ich denn ein", vgl. 7, 5. 119, 55 u. ö. Gen. 32, 6., bes. gern im jüngern Stil Ezr. 9, 3. Neh. 13, 21., s. Ges. §. 49, 2. Böttcher, Neue Aehrenlese No. 412. Es ist ein Rückblick auf die vergangene Nacht. Wolbehalten erwacht, fühlt er dankbar wem er das verdankt: ה׳ יִסְמְכֵנִי. Es ist die Folge dessen, daß J. ihn stützt, daß Gottes Hand sein Kopfkissen ist.[1] Weil diese liebreiche allmächtige Hand unter seinem Haupt (Hohesl. 2, 6), ist er unnahbar und deshalb auch furchtlos. שִׁית (שׂוּם) trägt sein Obj. in sich selbst: Posto fassen, wie Jes. 22, 7 synon. חָנָה 27, 3 und שִׂים 1 Kg. 20, 12 vgl. *ἐπιτιθέναι τινί* (= *ἐπικεῖσθαί τινι*, was Syro-Hex. Iob 19, 3 mit ܫܰܒ ܥܠ übers.). David setzt nicht einen nur möglichen Fall. Das Targum verwechselt רְבָבוֹת[2] mit רִיבוֹת, ein Grund dazu lag nicht vor: ganz Israel, also Zehntausende waren Absalom zugefallen. Hier am Schlusse der 3 Str. fehlt סלה, weil das לֹא אִירָא nicht im Triumphestone gesprochen, sondern nur demütiger stiller Ausdruck gläubiger Zuversicht ist. Wenn hier die Instrumente kühn und trotzig aufrauschten, so würde nicht ein Hülferuf, hervorgedrängt durch die immer noch ihn umlagernde Noth, folgen können.

V. 8—9. Das kühne קוּמָה ist aus dem Munde Mose's Num. 10, 35, Gott steht auf, wenn er in das diesseitige Geschehen entscheidend eingreift. Statt *kùmah* ist *kumáh* als *Milra* accentuirt, um (da die Lesung קומה ארני vorausgesetzt ist) das auslautende *āh* vom folg. gleichartigen Anlaut scharf abzuheben und so eine reine genaue Aussprache des letzteren zu ermöglichen (Hitz. Ew. §. 228[b]).[3] Neben יהוה steht אֱלֹהַי mit dem

---

1) Auf den anderen David bezogen ist v. 6 ein Oster-Metten-Ruf geworden, s. Val. Herbergers Paradies-Blümlein aus dem Lustgarten der Psalmen (Neue Ausg. 1857) S. 25.

2) So, nicht רִבְבוֹת ist zu schreiben, s. meine Vorrede zu Baers Genesis-Ausgabe p. VII s.

3) Das ist die, wie auch Riehm immer noch Hupfeld sagen läßt, bisher von Niemandem außer Ewald zu erklären versuchte, in der That aber überlieferte und in den Nationalwerken vielbesprochene Ursache der Betonung *schubáh*, *kumáh*, *schithâh* vor יהוה: sie will verhüten, daß nicht der eine oder andere der zwei Hauchlaute beim schnellen Sprechen verschluckt werde (שלא יבולעו). Deshalb geschieht ebendasselbe auch da wo nicht der Gottesname, sondern ein anderes mit einem א u. dgl. beginnendes und nach Sinn und Acc. engverbundenes Wort folgt z. B. Richt. 4, 18 סוּרָה zweimal *Milra* vor א; 57, 9 עוּרָה *Milra* vor ה; לָמָּה *Milra* vor ה Ex. 5, 22.; נָחָה Jes. 11, 2 und הֲבָאתָ Gen. 26, 10 *Milra* vor ע, und dafür zeugt daß aus gleichem Grunde *Pasek* gesetzt wird, wo zwei ר zusammentreffen würden, z. B. Gen. 22, 14 *Adonaj jir'eh* mit dem Trennungsstrich dazwischen, vgl. Ex. 15, 18. Spr. 8, 21. Daß Jer. 40, 5 וְשִׁבָה *Milel* bleibt, hat darin seinen Grund daß es durch *Pazer* von dem folg. אֶל־גְּדַלְיָה getrennt ist; eine wirkliche Ausnahme aber (*Michlol* 112[b]), nicht wie Norzi aus Misverständnis bem. eine streitige (s. Masora zu Num. 10, 36 und *Michlol* 112[a]), ist שָׁבָה *Milel* vor הָעִיר 2 S. 15, 27., aber keinesfalls ausreichend, den rein orthophonischen (nicht rhythmischen) Grund jener

Suff. des zueignenden Glaubens. Der Hülferuf begründet sich dann mit כִּי und rückblickendem Perf. Es sind nicht solche Perf. prophetisch gewisser Hoffnung wie 6,9. 7,7. 9,5f., denn der logische Zus. fordert an u. St. Berufung auf die bisherige Erfahrung: sie drücken Erfahrungsthatsachen aus, welche vielen einzelnen Erlebnissen (weshalb כל) bis auf die Gegenwart herab entnommen sind. Das V. חָבָה ist mit doppeltem Acc. construirt, wie z.B. Il.16,597 *τὸν μὲν ἄρα Γλαῦκος στῆθος μέσον οὖτασε δουρί.* Das Schlagen auf die Backe ist äußerste Beschimpfung (Iob 16,20. Mi. 4, 14 u. ö.) und zusammen mit der Zerbrechung (שִׁבֵּר) der Zähne zugleich Unschädlichmachung. Im Traume geschenes Abfallen beider Backen deutet nach *Berachoth* 56^{b} auf Zunichtemachung des Anschlags den der Feinde Mund gefaßt hat. Ohne ersichtlichen Grund bleibt hier שִׁבַּרְתָּ unverlängert (vgl. dagegen Jer. 28, 13). Die Gottlosen — meint David — die wider ihn und überhaupt wider Gottes Ordnung sich auflehnten, traf von jeher die Strafe schmachvoller Vernichtung. Die Feinde sind als bissige Ungetüme gedacht und danach gestaltet sich das Bild ihres Endgeschicks. J. hat Macht und Willen seinen Gesalbten vor ihrem Ingrimm zu schützen: לַה׳ הַיְשׁוּעָה *penes Jovam est salus.* יְשׁוּעָה (v. יָשַׁע = רָחַב *amplum esse*[1]) bed. Weite als Freiheit und Beliebigkeit der Bewegung, Enthobenheit von Beengnis und Bedrängnis, Wolergehen ohne Gefährde und Trübung. In dem לְ der Zugehörigkeit liegt der Ausschließlichkeit des Besitzes und die Machtfreiheit der Verfügung. Zu Jahve's freier Verfügung steht הַיְשׁוּעָה das Heil in seiner ganzen Fülle (ebenso Jon. 2,10. Apok. 7,10). David denkt dabei zunächst an seine Heilsbedürftigkeit. Aber als ein rechter König kann er vor Gott nicht sein selbst gedenken, ohne sich mit seinem Volke zusammenzudenken. Darum schließt er mit dem fürbittenden Folgerungssatze עַל־עַמְּךָ בִרְכָתֶךָ. Man denke תְּחִי oder תָּבוֹא hinzu. Seine Imprecationen richten sich nicht gegen sein Volk, sondern gegen dessen Verführer und ihre böswilligen Partisane. Sein Volk trägt er nach wie vor auf liebendem fürbittendem Herzen. Die Verführten bedauert er, ohne ihnen zu grollen. Ueberhaupt verschwinden ihm, indem er für das Volk als Ganzes betet, die Unterschiede. Das Eine Schlußwort des Ps. — bem. Ew. — wirft einen hellen Schein in das Tiefste der edlen Seele.

Ultimabetonungen zu widerlegen. Sogar das ר hat zuweilen gleiche Folge für den Wortton: *rîbâh rîbî* 43, 1. 119, 154., s. über die Ursache Physiologie und Musik in ihrer Bed. für die Grammatik S. 13.

1) Das Arabische bildet von diesem Verbum wenigstens Einen Eigennamen, näml. تَوْسِعَة (Ausweitung, Insweitesetzung).

PSALM IV.

Abendlied eines Unverzagten gegenüber Schmähern und Kleingläubigen.

2 Rufe ich, so erwidre mir, Gott meiner Gerechtigkeit,
Der du in Drangsal mir Raum geschafft;
Sei mir hold und höre mein Gebet!

3 Ihr Herrn, bis wann wird meine Ehr zum Schimpfe,
Indem ihr Schein lieb habt, sucht nach Lüge?! (*Sela*)
4 Wißt denn, daß ausgezeichnet Jahve einen Frommen sich,
Jahve hörets wenn ich zu ihm rufe.

5 Zürnet, doch versündigt euch nicht! —
Besprecht euch in euren Herzen auf euren Lagern und seid stille! (*Sela*)
6 Opfert Gerechtigkeits-Opfer
Und haltet euch zuversichtlich zu Jahve!

7 Viele sagen: „Wie könnten Gutes wir erleben!?“
O erhebe über uns das Licht deines Antlitzes, Jahve!
8 Du hast Freude mir ins Herz gegeben
Mehr als zur Zeit wo ihres Korns und Mosts vollauf ist.

9 In Frieden will ich mich legen und alsbald schlafen,
Denn du, o Jahve, in Einsamkeit
Schaffst du mir sicher Wohnen.

Auf das davidische Morgenlied folgt nun ein davidisches Abendlied. Ihre Zusammengehörigkeit erhellt aus den Wechselbeziehungen von 4, 7 zu 3, 3 und 3, 6 zu 4, 9. Es sind die zwei einzigen Ps., in denen eigne Rede Anderer mit רבים אמרים ins Gebet genommen wird. Der eine erklärt sich zeitgeschichtlich nach der Ueberschrift des andern. Aus dem *quousque* 4, 3 und der Rede der Kleinmütigen 4, 7 geht hervor, daß Ps. 4 der spätere ist.

Zuerst an der Spitze dieses Ps. begegnet uns das noch immer die Forschung herausfordernde לַמְנַצֵּחַ (mit *Gaja* wie überall[1]). Es findet sich im Psalter nicht, wie man gewöhnlich zählt, 54 sondern 55mal: 19mal in B. 1, 25mal in B. 2, 8mal in B. 3, 3mal in B. 5. Nur zwei der Ps., an deren Spitze es sich findet, sind anonym: 66. 67. Alle andern tragen die Namen Davids und der von David her berühmten Sänger: 39 Davids, 9 der Korahiten, 5 Asafs. Nicht weniger als 30 dieser Ps. sind elohimisch. Immer ist למנצח das erste Wort der Psalmüberschrift; nur in dem bei der Zählung leicht übersehbaren Ps. 88 ist es anders, weil dort zwei verschiedene Ueberschriften zusammengeschoben sind.

Die Bed. des V. נִצַּח (v. נָצַח *clarescere*, arab. rein, lauter s.) ist aus der Chronik und dem dazu gehörigen B. Ezra ersichtlich. Die Vorliebe des Chronisten zur Culturgeschichte und zu altertümlichem Sprachgut ist auch diesem Wort zugute gekommen. Er gebraucht es innerhalb der Gesch. der Zeit Davids, Salomo's, Josia's, Zerubabel-Josua's und überall im Zus. von Berichten über Tempeldienst und Tempelbauten. Den Tempeldienst amtlich versehen heißt 1 Chr. 23, 4 (vgl. 28—32) נִצַּח עַל־מְלֶאכֶת בֵּית־ה׳ und ebenso heißt Ezr. 3, 8 f. die Aufsicht über Arbeit und

1) Das Gesetz mit seinen Ausnahmen, wonach hier *Gaja* (*Metheg*) steht, ist zur Zeit nirgends als in Merx' Archiv 1867 S. 195 f. zu finden, wo Baer es erörtert hat.

Arbeiter an dem zu bauenden Tempel. Dieselben 3300 (3600) Aufseher, welche 1 K. 5, 30 הָרֹדִים בָּעָם הָעֹשִׂים בַּמְּלָאכָה heißen, bezeichnet der Chronist 2 Chr. 2, 1 als מְנַצְּחִים עֲלֵיהֶם. Bei der Tempelreparatur unter Josia lesen wir, daß Leviten angestellt waren לְנַצֵּחַ 2 Chr. 34, 12., näml. לְכֹל עֹשֵׂה מְלָאכָה v. 13., wofür 2, 17 לְחַצְבִיר zur Arbeit anzuhalten gesagt wird. Der Grundbgriff von נָצַח ist der des Glänzens und zwar des reinsten, hellsten Glanzes, welcher dann in den Begriff des Ueberstrahlens und zwar sowol ununterbrochener Dauer, als überwiegender Fähigkeit und sieghaften Uebermögens (s. *Ithpa.* Dan. 6, 4 u. vgl. 1 Chr. 23, 4 mit 9, 13.; 1 Cor. 15, 54 mit Jes. 25, 8) übergeht. So ist also מְנַצֵּחַ derjenige, welcher ihn auszeichnende Befähigung in einem Fache zeigt, und gewinnt dann die allgem. Bed. des Meisters, des Dirigenten, des Oberaufsehers.[1] An der Spitze der Ps. versteht man gemeinhin den Tempelmusikmeister. מְנַצֵּחַ *est dux cantus* — sagt einmal Luther — *quem nos dicimus den Kapellenmeister, qui orditur et gubernat cantum*, ἔξαρχος (*Opp. lat.* 18, 134 *ed. Erl.*). Aber 1) auch Psalmen Asafs tragen dieses למנצח an der Stirn, der doch selbst Tempelmusikmeister und zwar der oberste (הָרֹאשׁ) war 1 Chr. 16, 5., jedenfalls war er der drei Tempelmusikmeister (Heman, Asaf, Ethan) einer, denen die 24 Klassen der 4000 levitischer Sänger am davidisch-salomonischen Heiligtum untergeordnet waren; 2) es stimmt dazu nicht die hier vor andern in Frage kommende Stelle des Chronisten 1 Chr. 15, 17—21. Nach dieser Stelle führten die drei Tempelmusikmeister die Cymbeln לְהַשְׁמִיעַ um laut zu tönen, acht andere Musiker hohen Rangs die Nabla's und sechs andere die Cithern לְנַצֵּחַ. Dies kann nicht bed. „um zu dirigiren", denn die Direktion kam doch jenen Dreien zu und auch eigneten sich dazu die Cymbeln besser als die Cithern. Es bed. „um vorzuspielen": die Cymbeln dirigirten und die Cithern, besser zum Vorspielen geeignet, verhielten sich dazu, wie etwa jetzt die Violinen zu den Clarinetten. Hienach ist מְנַצֵּחַ nicht der Tempelmusikmeister, sondern überh. der Sangmeister und למנצח weist den Ps. demj. zu, der ihn zu arrangiren und den levitischen Sängerchören einzuüben hat, bestimmt also den Ps. zur Aufnahme unter die musikalisch zu begleitenden Gesangstücke des Tempelgottesdienstes. Diesem allgem. Sinne entspricht auch die Uebers. des Trg. (Lth.): לְשַׁבָּחָא „liturgisch zu singen" und der LXX: *εἰς τὸ τέλος*; wenn dies „zur Ausführung" bed. und dem Ps. nicht vielmehr eschatologischen Sinn zuspricht.[2]

---

1) Nicht aber: des Siegers, wonach Aq. *τῷ νικοποιῷ*, Symm. *ἐπινίκιος*, Theod. *εἰς τὸ νῖκος* übersetzen, denn was Chrysostomus zu *εἰς τέλος* Iob 23, 3 LXX bemerkt: *παρ' Ἑβραίοις τὸ τέλος καὶ ἡ νίκη διὰ μιᾶς σημαίνεται λέξεως* gilt für verschiedene Sprachzeiten; נֵצַח Sieg, מְנַצֵּחַ Sieger ist hebraeoaramäisch, vgl. den Fortgang der Vv. זָהַר in die Augen stechen, ظهر hell aufleuchten zu ebendieser Bed. des Siegens (Fleischer zu Levy's Chaldäischem Wörterbuch I, 424). Der griechische Salomo-Psalter, den auch Aug. Carrière (*De Psalterio Salomonis.* Argentorati 1870) gegen Ewald (vgl. Göttinger Anzeigen 1871 S. 841 ff. und 1873 S. 237 ff.) mit Eduard Ephraem Geiger nicht aus der Zeit des Ptolemäus Lagi, sondern des Pompejus datirt, übers. למנצח in der Aufschrift des 8. Salomo-Psalms wie Theodotion mit *εἰς νῖκος*.

2) So z. B. Eusebios: *εἰς τὸ τέλος ὡς ἄν μακροῖς ὕστερον χρόνοις ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος μελλόντων πληροῦσθαι* und Theodoret: *σημαίνει τὸ εἰς τὸ τέλος ὅτι μακροῖς ὕστερον χρόνοις πληρωθήσεται τὰ προφητευόμενα*, womit *Pesachim* 117ª stimmt: ניצוח וניגון לעתיד לבא d. i. Psalmen mit למנצח und בנגינות gehen auf die Endzeit. Gregor von Nyssa verbindet die verschiedenen Uebers., indem er erklärt: *εἰς τέλος, ὅπερ ἐστὶν ἡ νίκη.* Ewalds Ansicht, daß *τέλος*

Das beigefügte בִּנְגִינוֹת ist nicht davon regiert. Man sieht dies aus Hab. 3, 19.: dem Sangmeister, mit Begleitung meines Saitenspiels (s. meinen Comm.), wo Hitz. übers.: dem Sangmeister meiner Musikstücke; aber נְצַח בְּ ist keine belegbare RA und נְגִינָה heißt nicht das Musikstück. Das *Pi.* נִגֵּן, vollständig mit בְּיָד, bed. die Saiten rühren (verw. נָגַע), das Saiteninstrument spielen. Davon das fast als *pluralet.* gebrauchte נְגִינוֹת (77, 7. Jes. 38, 20): das Saitenspiel und das überschriftliche בִּנְגִינוֹת Ps. 4. 6. 54. 55. 67. 76.: mit Saitenspielbegleitung, בְּ wie 49, 5. Jes. 30. 29. 32. Das Lied soll in Begleitung, wahrsch. alleiniger Begleitung von Saitenspiel gesungen werden. Daß die überschriftlichen Worte למנצח בנגינית vor מזמור לדוד stehen, kommt wol daher, daß sie urspr. über den Haupttitel, der den Gattungsnamen des Liedes und den Verf. angab, oben drüber geschrieben waren.

V. 2. J. ist אֱלֹהֵי צִדְקִי Inhaber der Gerechtigkeit, Urheber der Gerechtigkeit, Rechtfertiger der verkannten und verfolgten Gerechtigkeit. Diesen Gerechtigkeits-Gott nennt David gläubig den seinigen (vgl. 24, 5. 59, 11), denn die Gerechtigkeit, die er hat, hat er in ihm und die Gerechtigkeit, die er erwartet, erwartet er von ihm. Daß nicht vergeblich, verbürgt ihm bisherige Erfahrung: der du in Drangsal mir Weite (Raum) geschafft. Bei diesem begründenden Verh. des בְּצַר הִרְחַבְתָּ לִי ist es wahrscheinlicher, daß wir einen Attributivsatz (Hitz.) als daß wir einen unabhängigen Satz vor uns haben, jedenfalls einen rückblickenden; הרחבת ist nicht Precativ (Böttch.), denn das precativ gefärbte Perf. der Gewißheit beschränkt sich auf solche exclamative Aussagen wie Iob 21, 16 (s. daselbst). Auf zweierlei baut er sein Gebet: auf seine Gemeinschaft mit Gott dem Gerechten und auf dessen schon erlebte rechtfertigende Gnade. Schon manchmal war er in Enge und Gott schaffte ihm Weite. An dem ח von רָחַב √רח wie נפשׁ (ausgedehnt, geräumig, weit s.) √נפשׁ (wov. נֶפֶשׁ) haftet die Vorstellung der Expansion der Athmung (des Luftstroms) und des Raumes (DMZ XII, 657). Es ist Weitung des beklommenen Herzens 25, 17. Jes. 60, 5 und Weitung der beengten Lage 18, 20. 118, 5 gemeint. Ueber das Dag. in לִי s. zu 84, 4. חָנֵּנִי bed. seinem Wurzelbegr. nach: neige dich zu mir, denn חַנַּן vgl. חָנָה حنا bed. sich über jem. den man schützen will wegbeugen, sich liebreich überhin beugen.

V. 3—4. Gerecht bei Gott wendet er sich strafend an die welche ihn, dessen Ehre Gottes Ehre ist, entehren, die Parteigänger Absaloms. Im Gegens. zu בְּנֵי־אָדָם Menschen, welche in der Menge verschwinden, bez. בְּנֵי־אִישׁ Männer, welche aus ihr hervorragen; diesen Unterschied erweisen Stellen wie 49, 3. 62, 10. Spr. 8, 4. Jes. 2, 9. 5, 15. Von seinem entarteten Sohne spricht David in diesem und dem vorigen Ps. so wenig, als in den Ps. der saulischen Verfolgungszeit von dem verblendeten König. Die Anrede richtet sich an die aristokratische Partei, deren Werkzeug Absalom geworden. Ihr ruft er zu: bis wann (עַד־מָה

---

in dieser Formel die Weihe, die Feier, den Gottesdienst bed., ist unwahrsch.: es ist in dieser Bed. kein Septuaginta-Wort.

bei folg. Nichtguttural mit ־ ohne ersichtlichen Grund wie 10, 13. Jes. 1, 5. Jer. 16, 10) d. i. wie lange soll werden meine Ehre zur Schmach, näml. euch und durch euch, wie man auch lat. sagen kann *quousque tandem dignitas mea ludibrio?* Ueber כְּלִמָּה (נִכְלַם) s. zu 35, 4. Die beiden folg. Satzglieder sind dem Hauptsatze mit עַד־מָה (ähnlich wie Jes. 1, 5[a]. Ew. §. 341[b]) untergeordnete Umstandssätze; das energische Fut. mit *Nun parag.* pflegt nicht an der Spitze selbständiger Sätze zu stehen, also: indem ihr lieb habt רִיק Leeres — der Rechtstitel ihrer Erhebung ist hohler Schein — indem ihr ausgeht auf כָּזָב Lüge[1] — sie suchen möglichst viel lügnerische Vorwände aufzugattern, um die Ehre des legitimen Königs in den Staub zu ziehn. Die Behauptung, es sei unter כְּבוֹדִי die persönliche Ehre Davids, nicht seine Königswürde gemeint, trennt Unzertrennliches. Sie begehren ihm mit der persönlichen Ehre zugleich die amtliche abzuschneiden. Darum beruft sich David ihnen gegenüber v. 4 nicht allein auf die göttliche Wahl, sondern auch auf sein persönliches Verhältnis zu Gott, worauf sie sich gründet. Das ו von וְדִעוּ ist wie 2 K. 4, 41 das der Folge: so wisset denn. Das *Hi.* הִפְלָה (von פָּלָה[2] = פָּלָא, verw. פָּלַל eig. spalten) bed. eine Scheidung vornehmen, einen Unterschied machen Ex. 9, 4. 11, 7., dann in außergewöhnlicher wundersamer Weise auszeichnen Ex. 8, 18 und erweisen 17, 7 vgl. 31, 22., so daß also nicht das blose Erkiesen (בָּחַר), sondern das wundersame Erkiesen zu wundersamer Ehrenstellung (LXX Vulg. *mirificavit,* Windberger Psalmübers. *gewunderlichet*) gemeint ist. לוֹ gehört wie 135, 4 zum Thatwort und der Hauptton liegt auf חָסִיד: der den sich J. selber, nicht Menschen, so wundersam ausgezeichnet hat ist ein חָסִיד Frommer. Der Begriff von חָסִיד (und auch שמעון Bernstein zu Kirsch' *Chrestom.* p. 176) ist nicht passiv (Hupf. Diestel), denn Gott selbst heißt 145, 17 חסיד und nach 12, 2 vgl. Jes. 51, 1 ist חסיד s. v. a. אִישׁ חֶסֶד, also nicht der welcher חסד erfährt (der Begnadigte oder Geliebte), sondern der welcher חסד übt (Spr. 11, 17) d. i. Menschen nach Gottes Willen und Gott selbst (vgl. Jon. 2, 9 mit Ps. 144, 2) zum Gegenstand seiner Liebesbethätigung macht, gleicher Form mit פָּרִיץ, פָּרֵץ u. dgl., v. חָסַד (√ חס حس *stringere,* engl. *to strike,* wov. *ḥassa* striegeln, *miḥassa* die Pferdestriegel) eig. sich stringirt d. i. stark afficirt fühlen (vgl. *ḥiss* Sinneseindruck), im Hebr. von starkem innigem Liebesgefühl. Als ein חסיד und also mit nichten ein Verworfener ruft er Gott nicht vergebens an, sondern findet williges Gehör. Ihr Beginnen geht also gegen Gottes wundersam beurkundeten Willen und muß scheitern an dem Liebesverhältnis, in welchem der Entthronte, Herabgewürdigte zu Gott steht.

---

1) Das ק des V. בָּקַשׁ verliert in Perf. Fut. Partic. sein Dagesch und behält es nur im Imper. (בְּקַשׁוּ, יְבַקְשׁוּ, מְבַקְשִׁים, aber בַּקְשׁוּ).

2) Wov. פְּלִנִי (arab. *fulâni*, *fulân*, *ful*) der in Betreff dessen פְּלוֹנִי Scheidung, Geschiedenheit, Entzogenheit, näml. des Wissens, stattfindet. Im Mischnischen hat פָּלָה wie im Arab. die Bed. des Auseinanderlegens der Haare und des Ungeziefer-Ablesens.

V. 5—6. Die Anrede setzt sich fort: sie sollen in sich gehen und sich an J. halten, statt sich von Uebermut und Unzufriedenheit fortreißen zu lassen. Richtig schon LXX ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε (vgl. Eph. 4, 26): wollt ihr einmal zürnen, so hütet euch vor Versündigung, näml. Verleumdung und Empörung (vgl. die ähnlichen parataktischen Verbindungen 28, 1. Jos. 6, 18. Jes. 12, 1). Bei der Uebers. *contremiscite* vermißt man einen Ausdruck dessen wovor sie beben sollen (näml. der gewissen Strafe Gottes). Er warnt seine Widersacher vor blinder Leidenschaftlichkeit und räth ihnen, damit sie nicht ihr eigenes Heil zerstören, stillinnerliches Selbstgespräch, einsames Ueberlegen. In seinem Herzen sprechen, ohne beigefügtes Obj., ist s. v. a. bei sich selbst bedenken (vgl. Cato bei *Gell.* XVI, 1 *cogitate cum animis vestris)* und die Lager- oder Ruhestätte weist, ohne buchstäbisch verstanden werden zu wollen, auf eine Lage des Gemüts hin, in welcher es ruhiger Betrachtung offen ist. Das Herz ist die Stätte des Gewissens und der Geist Gottes verkleidet sich, wie hiezu Hamann (Werke 1, 98) bem., in unsere eigene Stimme, daß wir seinen Zuspruch, seinen Rath, seine Weisheit aus unserem eigenen steinigen Herzen hervorquellen sehen. Der zweite Imper. setzt den ersten fort: und stehet ab, eig. schweiget (דֳּמּוּ ‖ דמם plattdrücken, ebnen, beschwichtigen; stetig, still s.) d. i. stellt, durch Selbstprüfung zur Besinnung gekommen, euer Toben ein — eine im Selbstgefühl der Unschuld machtbefehlartige Mahnung, welcher die hier einfallende Musik Nachdruck zu geben hat. Die Abmahnung geht v. 6 in Ermahnung über. Es versteht sich, daß, während David mit seinen Getreuen aus Jerusalem flüchtig war, der Opferdienst beim Heiligtum seinen Fortgang hatte. Im Hinblick darauf ruft David den Absalomiten zu: Opfert זִבְחֵי־צֶדֶק. Das sind hier wenigstens nicht Opfer, die statt in geschlachteten Thieren in Handlungen bestehen, welche Gottes Willen gemäß sind, sondern mit der rechten, Gottes Willen gemäßen Gesinnung dargebrachte statt der heuchlerischen, womit sie ihre schlechte Sache weihen und Gotte aufzuschmeicheln gedenken. Auch 51, 21. Dt. 33, 19 sind „Gerechtigkeits-Opfer" wirkliche Opfer, nicht blos symbolische Bez. ethischer Leistungen. Nicht minder beziehungsvoll ist der Zuruf וּבִטְחוּ אֶל־יְ׳. Das V. בָּטַח ist, wie 31, 7. 56, 4. 86, 2., mit אֶל construirt, indem sich mit dem Begriff des Vertrauens der des Anschmiegens, Anhangens, Anschließens verbindet; die sinnliche Grundbed. des Worts hat das arab. بطح *expandere* (wov. z. B. بَطْحاء eine von weitem Cirkel eingeschlossene Niederung) bewart, ein Begriff, welcher, wie in dem gleichbed. بسط, auf die Wirkung bezogen, die durch heitere, wolgemute Stimmung auf Herz, Stirn, Angesicht und das ganze Wesen der Menschen hervorgebracht wird, in den Begriff dieser Stimmung selbst übergeht, so daß also בָּטַח (wie das arab. *inbasaṭa* heiter, furchtlos, keck werden, eig. ausgeweitet (vgl. רָחַב Jes. 60, 5) = unbeklommen, getrost, zuversichtlich s. bed. Sie sollen dem Selbstvertrauen entsagen, welches sie dem aller menschlichen Hülfsmittel beraubten Könige gegenüber verblendet. Wenn sie Gotte sich vertrauens-

voll hingäben, so wäre ebendamit auch das murrende und grollende Misvergnügen beschwichtigt, aus dem die Empörung hervorgegangen. So weit die Anrede an die rebellischen Magnaten.

V. 7—8. In sein eignes kleines Heerlager blickend gewart David überhandnehmende Entmutigung. Die Worte: wer wird uns sehen d. i. (wie 34, 13) erleben lassen Gutes? lassen sich nach 2 Sam. 13, 15. Jes. 42, 23 als Wunsch fassen, aber die Situation stempelt sie zu einer Zweifelfrage mutlosen Blicks in die Zukunft. Das Dunkel währt Davids Leidensgefährten nun schon so lange, daß ihr Glauben in Bangen, ihr Hoffen in Zagen umschlägt. Deshalb fleht David im Hinblick auf sie: o erhebe über uns (נְסֵה־עָלֵינוּ[1]) das Licht deines Antlitzes. Die Form der Bitte erinnert an den Priestersegen Num. c. 6. Dort heißt es im zweiten Spruche: יָאֵר ה׳ פָּנָיו, im dritten יִשָּׂא ה׳ פָּנָיו, diese beiden Wünsche sind hier in Ein Gebetswort verschmolzen, und obendrein spielt נְסֵה auf נֵס Panier, Fahne an, denn der Imper. von נָשָׂא, welcher regelmäßig שָׂא lautet, läßt zwar auch die Form נְשָׂא 10, 12 zu, aber die (sonst, da נְסֵה Iob 4, 2 „versucht w.“ bed., beispiellose) Schreibung נְסֵה erklärt sich nur aus Vermischung der wurzelverwandten Vv. נָשָׂא und נָסַס erheben und dadurch augenfällig, allgemein sichtbar machen (60, 6); auch נְסֵה ה׳ (vgl. 60, 6) ist ja ein uraltes Thora-Wort Ex. 17, 15. Darf man annehmen, daß diese Vermischung eine begriffliche, nicht blos graphische sei, so sind drei Gebetsgedanken in einer Ohr und Auge betheiligenden Weise auf den kürzesten Ausdruck gebracht: J. möge ihnen sein Antlitz leuchten lassen; er möge das Licht seines Antlitzes über ihnen erheben, so daß sie es über sich haben, wie die Sonne am Himmel, und das möge das siegverheißende Banner sein, zu dem sie sich halten. David selbst aber ist auch jetzt schon trotz der Aussichtslosigkeit der Gegenwart in seinem Gott zufrieden. Die Freude, welche mitten in der Trübsal äußerer Entbehrung J. in sein Herz gegeben, ist מִצַּח דְּגָנָם וְתִירוֹשָׁם רָבּוּ. Der Ausdruck ist so concis als möglich: 1) ist *gaudium prae* s. v. a. *gaudium magnum prae = majus quam;* sodann 2) ist מִצַּח nach Analogie der *comparatio decurtata* (z. B. 18, 34 meine Füße gleich den Hindinnen d. i. gleich Füßen d. H.) s. v. a. מִשְׂמַחַת עֵת; 3) ist der nächstliegende Ausdruck des Gemeinten: רבו (אשר) מצח דגנם ותירושם aufgegeben, um רבו mit Nachdruck ans Ende des Satzes stellen zu können, und dadurch ist bei sich gleichbleibendem Sinne ein anderes Verhältnis der Satzglieder entstanden, nämlich: mehr (größer) als zur Zeit ihres Korns und ihres Mostes, deren viel, so daß רבו, von seinen Subjecten abgetrennt, den Attributivsatz (= אשר רבו) für sich allein darstellt, wonach auch mittelbar accentuirt ist, denn *Tarcha*

---

1) Das in der zweiten Sylbe vor dem Ton stehende Metheg tritt in den drei metrischen Bb., falls diese Sylbe die erste des mit einem großen Trenner ohne vorausgehenden Diener bezeichneten Wortes ist und mit *Schebâ* anlautet, zu diesem Scheba, also nicht נְסֵה־עָלֵינוּ, sondern נְסֵה־עָלֵינוּ, vgl. 51, 2 בְּבוֹא־, 69, 28 תְּנֵה־, 81, 8 שְׁאֵר־, 116, 17 לְךָ־, 119, 175 תְּחִי־. Der Grund und Zweck sind die gleichen wie die zu וְתָחֵן 1, 3 angegebenen.

Munach sind nach Accentsystem XVIII, 2 aus *Mercha Mugrasch* דגנם ותירושם) transformirt. Die dinglichen Plur.: Korn und Most sind, indem beide Vorräthe besonders hervorgehoben werden, mit dem Plur. statt mit dem Sing. des Präd. verbunden. Die Suff. gehen nicht wie 65, 10 auf die Landesbewohner im Allgem., sondern dem Gegens. gemäß auf die Absalomiten, auf das abgefallene Volk. Als David nach Mahanaim gekommen war, während die Empörer in Gilead lagerten, war das Land ringsum ihm feindlich, so daß er Lebensmittel als verstohlene Unterstützung zu empfangen hatte 2 S. 17, 26—29. Viell. war es um die Zeit des Laubenfestes. Getreideernte und Weinlese waren vorüber. Ein reicher Herbst an Korn und Most war eingescheuert. Die absalomische Erhebung hatte an diesen reichen Vorräthen, über die sie verfügte, einen mächtigen Rückhalt. David und seine Schar hatten den Anschein einer Bettler- oder Freibeuterbande. Aber der vom Scepter an den Bettelstab gebrachte König ist doch vergnügter, als jene, die Empörer. Was er in seinem Herzen hat, ist ein besserer Schatz, als was jene in ihren Scheuern und Kellern.

V. 9. So legt er sich denn heiter und ruhig schlafen. Das Lied schließt hier dreizeilig wie es begonnen. Keineswegs steht יַחְדָּו (eig. in seinen Vereinigungen = zusamt Olsh. §. 135^c, wie כֻּלּוֹ allesamt, בְּעִתּוֹ rechtzeitig) ohne allen Nachdruck; auch nicht 19, 10., wo es „allzusammen, ausnahmslos" bed. Bei synon. Vv. bez. es das Beieinander dessen was sie besagen, wie Jes. 42, 14; ähnlich 141, 10., wo es das Zusammentreffen des Sturzes der Feinde und des Freiausgehens des Verfolgten ausdrückt. So hier: er will schlafengehen und auch sofort einschlafen (וְאִישָׁנָה in fortwirkendem cohortativem Sinne = וְאֶישְׁנָה). Sein Gott macht ihn in Abgeschiedenheit sorglos wohnen. לְבָדָד ist erste und לָבֶטַח zweite Zustandsbestimmung. Jenes ist nicht nach Dt. 32, 12 s. v. a. לְבַדּוֹ, ein Zusatz, der hier ohne vorzustellenden Gegensatz und also zwecklos wäre. Man hat also, was auch die Situation mit sich bringt, לְבָדָד nach Num. 23, 9. Mi. 7, 14. Dt. 33, 28. Jer. 49, 31 zu verstehen. Er bedarf keiner Wachten, denn er ist von J. umfriedet und umfriedigt. Die Abgeschiedenheit בָּדָד, in der er sich befindet, ist Sicherheit בֶּטַח, weil J. bei ihm ist. Wie so vielseitig und lieblich spricht sich in diesem und dem vorigen Ps. das Wesen des Glaubens aus: seine Gerechtigkeit, Erhabenheit, Freude, Friede, Zufriedenheit in Gott! Und wie fein bedacht ist der Rhythmus! In der letzten Zeile geht das Abendlied selbst zur Ruhe. Die Jamben, mit denen es schließt, sind wie die letzten Klänge eines Schlummerliedes, welche leise und wie selber einschlummernd verhallen. Dante in seinem *Convito* hat Recht, daß die Süßigkeit der Musik und Harmonie des hebr. Psalters in der griech. und lat. Uebers. verloren gegangen ist.

PSALM V.

Morgengebet vor dem Gang ins Gotteshaus.

2 Meine Reden vernimm, o Jahve,
Achte auf mein Sinnen!
3 Horch auf mein lautes Rufen, mein König und mein Gott,
Denn an dich ergeht mein Flehn.
4 Jahve, in der Frühe wollst du hören meinen Ruf,
In der Frühe rüst' ich dir Opfer und schaue aus.

5 Denn nicht ein Gott, dem Bosheit gefällt, bist du,
Nicht kann bei dir weilen der Böse.
6 Nicht Stand halten Ruhmredige deinen Blicken,
Du hassest alle Unheilverübenden.
7 Du bringst die Lügenreder um,
Den Mann der Blutschuld und Tücke verabscheut Jahve.

8 Doch ich durch deine reiche Gnade darf in dein Haus gehn,
Anbeten gegen deinen heiligen Thronsitz in deiner Furcht.
9 Jahve, leite mich durch deine Gerechtigkeit um meiner Laurer willen,
Ebne vor mir deinen Weg —
10 Denn in seinem Munde ist nichts Gewisses, ihr Innres Verderben,
Geöffnet Grab ihre Kehle, bei geglätteter Zunge.

11 Laß sie büßen, Elohim, entfallen ihren Plänen,
In ihrer Frevel Menge stoß hinweg sie, die dir trotzen,
12 Daß alle die dir vertraun sich freun, auf ewig jubeln,
Und schirme sie, daß frohlocken in dir die deinen Namen lieben.
13 Denn du, ja du segnest den Gerechten —
Jahve! gleich einem Schilde mit Huld umgibst du ihn.

Auf das Abendgebet folgt nun ein zweites Morgengebet, welches wie jenes mit כִּי־אַתָּה zum Schlusse lenkt (4, 9. 5, 13). Die Situation ist eine andere als in Ps. 3. Dort ist David auf der Flucht, hier ist er in Jerusalem und gedenkt den Tempelgottesdienst zu besuchen. Gehört auch dieser Ps. der Zeit der absalomischen Empörung an, so müßte er gedichtet sein, als das Feuer, welches später ausbrach, schon im Verborgenen glomm.

Das überschriftliche אֶל־הַנְּחִילוֹת ist keinesfalls Devise des Inhalts (LXX Vulg. Lth. Hgst.). Als solche würde es hinter מִזְמוֹר stehen. Was mit למנצח zusammengehört, hat immer musikalische Bed. Käme נחילות v. נָחַל, so könnte es nach dem biblischen Gebrauche dieses Zeitworts „Erbschaften" oder nach dessen talmudischem Gebrauche „Schwärme" und zwar von Bienen (נֹכֶל) bed., und הנחילות müßte dann Anfang eines Volksliedes sein, dem der Ps. angepaßt ist; Haja Gaon versteht eine wie Bienengesums klingende Tonweise, Reggio ein die Bienen besingendes Lied. Oder ist נְחִילוֹת s. v. a. נְחִלּוֹת (v. חָלַל bohren) und dieses ein bes. Name der Flöten (חֲלִילִים), etwa der Doppelflöte d. i. zweier Flöten mit gemeinschaftlichem Mundstück? Der gottesdienstliche Gebrauch der Flöte ist gesichert durch Jes. 30, 29 vgl. 1 S. 10, 5. 1 K. 1, 40.[1] Die Präp אֶל war dann passender als עַל, weil, wie Redslob bemerkt hat, der Singende nicht zugleich die Flöte spielen, sondern nur zum Flötenspiel des Andern singen kann.

1) Ueber den Gebrauch der Flöte im zweiten Tempel s. Einleitung S. 25.

Der Ps. besteht aus 4 sechszeiligen Str. Die Strophenzeilen nähern sich hie und da dem Cäsurenschema. Sie bestehen aus einer Steigung und abfallenden Senkung. Die deutsche Sprache, die viel mehr Worte macht, ist diesem Cäsurenschema nicht recht gewachsen.

V. 2—4. Introitus: Bitte um Erhörung. Die Gedanken sind einfach, aber die Sprache gewählt. אֲמָרִים ist der Plur. v. אִמֶּר (אֵמֶר), eines dem poetisch-prophetischen Stile eignen Worts. Auch das denominative הֶאֱזִין (wie *audire* v. *aus* οὖς) ist mehr in Poesie als Prosa heimisch. הָגִיג (wie אָבִיב) oder הֲגִיג (wie מְחִיר) kommt nur in zwei Ps. לדוד vor: hier und 29, 4. Es bed. von הָגַג (wov. syr. *hagogutho* Phantasie) = הָגָה (s. 1, 2) das sinnend Gesprochene, hier das Beten in entsunkener Andacht. So beginnend steigert sich das Gebet allmählich zu *vox clamoris;* שַׁוְּעִי v. שָׁוַע, zu untersch. von שַׁוְּעִי (*inf. Pi.*) 28, 2. 31, 23., Ein Wort mit aram. צְוַח, aeth. צוע *ṣawwaḥ* (rufen), wenn es nicht vielmehr mit נָשַׁע zusammengehört und sich wie استغاث *opem implorare* zu غاث *opitulari* verhält. Ueber הַקְשִׁיב von gespanntem Aufhorchen s. 10, 17. Die Gebetsanrede מַלְכִּי וֵאלֹהָי ist, wenn der Betende ein König, um so bedeutsamer. David und überh. der theokratische König vertritt nur die Stelle des Unsichtbaren, den er mit ganz Israel als seinen König anbetet. Gebet zu ihm ist sein erstes Tagewerk. Morgens בֹּקֶר (wie 55, 18 vgl. בֻּכְרָה des Morgens, heute Morgen für בַּבֹּקֶר 88, 14) wollst du hören meinen Ruf ist s. v. a. meinen mit frühem Morgen ergehenden. Hupf. findet in der Nennung des Morgens nur „poetisches Moment" und verwischt mit dem *prima luce* auch die so schöne und von selbst sich darbietende Bez. auf das tägliche Morgenopfer. Das V. עָרַךְ ist das übliche Wort von Aufeinanderschichtung und Zurechtlegung der Opferhölzer Lev. 1, 7 u. Opferstücke Lev. 1, 8. 12. 6, 5., von Herrichtung der h. Lampen Ex. 27, 21. Lev. 24, 3 f. und Aufschichtung der Schaubrote Ex. 40, 23. Lev. 24, 8. Die Zurechtlegung der Hölzer für das Morgenopferlamm Lev. 6, 5 vgl. Num. 28, 4 war eine der ersten priesterlichen Functionen, sobald es zu tagen begann; noch vor Sonnenaufgang wurde es geschlachtet und wenn die Sonne über den Horizont heraufgekommen, stückweise auf den Altar gebracht. Mit diesem Morgenopfer vergleicht sich das Morgengebet. Dieses ist in seiner Weise auch ein Opfer. Das Obj., welches David bei אֶעֱרֹךְ im Sinne hat, ist תְּפִלָּתִי. Wie die Priester mit frühem Morgen die Holzschicht und die Opferstücke des Tamîd auf den Altar legen, so bringt er sein Gebet vor Gott als geistliches Opfer und schaut aus nach Erhörung (צָפָה *speculari* wie Hab. 2, 1 vgl. zu 10, 8), wie etwa der Priester nach Feuer vom Himmel, daß es das Opfer verzehre, oder nach dem Dampfe, daß er geradauf gen Himmel steige.

V. 5—7: Gründung der Bitte auf Gottes Heiligkeit. Das Verbaladj. חָפֵץ (von der in خفض *fut. i* noch erhaltenen Urbed. unbeweglichen Haftens ausgehend) wird im Sing. immer (34, 13. 35, 27) mit dem Acc. verbunden. רָע ist persönlich gemeint, da גּוּר wol ein sachliches Obj., nicht aber wol ein sachliches Subj. haben kann. Statt יָגוּר עִמְּךָ heißt es kürzer (Ges. §. 121, 4) יְגָרֶךָ; das V. גּוּר (einkehren, bei oder neben jem.

seine Wohnung nehmen) hat wie יָשַׁב 80, 2. Sach. 2, 11 öfter Accusativ-Obj. Richt. 5, 17., auch persönliches wie hier und 120, 5 vgl. Jes. 33, 14; nach dieser jes. Stelle ist das Licht der göttlichen Heiligkeit für die Sünder ein verzehrend Feuer, welches sie nicht ertragen können. Im Talmud *Chagiga* 12^{b} lauten die Worte, sei es in unklarer Erinnerung oder zur Verdeutlichung: לא יגיר במגורך רע. Es folgen nun specialisirende Bezeichnungen des Bösen. הוֹלְלִים *prt. Kal* = *hôl^{e}lîm* oder auch *Po.* = *hôl^{e}lîm* (= מְהוֹלְלִים)[1] sind die Tollen und insbes. die tollen Prahler; der Grundbegriff des Verbi ist nicht der des Hohlseins, sondern der des Hallens, dann des lauten, lärmmachenden, unsinnigen Gebarens. Von solchen heißt es, daß sie nicht Stand halten können wenn sie Gottes Augen offenbar werden (לְנֶגֶד wie 101, 7 augenfällig vor jem., v. נָגַד hervortreten, weithin sichtbar, offensichtlich s.). פֹּעֲלֵי אָוֶן sind solche welche verüben (*οἱ ἐργαζόμενοι* Mt. 7, 23) Nichtswürdigkeit; אָוֶן Hauch (*ἄνεμος*) ist theils Mühsal, bei welcher man keucht, theils Heillosigkeit, in welcher auch nicht eine Spur edleren, wahren sittlichen Inhalts ist. Solche haßt J., denn wenn er das Böse nicht haßte (11, 5), wäre seine Liebe keine heilige. In דְּבְרֵי כָזָב ist דִּבְרֵי die übliche Verbindungsform in der Mehrzahl für מִדַּבְּרֵי. Ebenso 58, 4. Die Ausdrucksweise ist auch sonst davidisch: אִישׁ דָּמִים וּמִרְמָה wie 55, 24 und אָבַד wie 9, 6 vgl. 21, 11. תֹּעֵב (bei Amos 6, 8 תָּאַב) scheint eine secundäre Bildung von עִיב zu sein, wie תָּאַב begehren von אָבָה, also gleicher Wurzel mit aram. עֲיַב verschmähen, schmähen, und arab. *ʿaib* Schandfleck (vgl. zu Thren. 2, 1). Daß, wie Hgst. bemerkt hat, das Böse und die Bösen siebenfach bezeichnet sind, ist wol nur Zufall.

V. 8—10. Da der Ps. ein Morgenlied ist, so besagen die Futt. v. 8 was er dagegen thun darf und thun wird (66, 13); durch die Größe und Fülle göttlicher Gnade (69, 14) hat er Zugang (*εἴσοδον*, denn בּוֹא bed. seiner Wurzel nach „eingehn") zum Heiligtum, und dieses wird er denn auch heute besuchen. Es ist das Bundesladenzelt auf Zion gemeint. Daß an diesem täglicher liturgischer Dienst stattfand, muß vorausgesetzt werden, da die Bundeslade Zeichen und Gewähr der Gegenwart Jahve's ist, wird aber auch 1 Chr. 16, 37 f. bezeugt. Selbst daß vor dem Bundesladenzelt alltäglich geopfert worden sei, ist anzunehmen. Denn daß nur auf der Bama in Gibeon vor dem mosaischen Stiftszelt regelmäßig geopfert worden sei[2], darf aus 1 Chr. 16, 39 ff. nicht gefolgert werden. Allerdings wurde in Gibeon geopfert, wo noch das alte Zelt und die alten Altäre, wenigstens der Brandopferaltar, waren, und auch nach der Uebersiedelung der Bundeslade nach Zion haben sowol David 1 Chr. 21, 29 f.

---

1) s. über die Regel, nach welcher hier wie in שׁוֹרְרָי v. 9 u. dgl. das einfache *Schebâ mobile* in *Chatef pathach* mit vorstehendem *Gaja* übergeht, die Bemerkungen über masoretisch treue Darstellung des alttest. Textes in Luth. Zeitschr. 1863 S. 411. Der Babylonier Ben-Naftali (um 940) bevorzugt in solchen Fällen wie auch in andern das einfache *Schebâ*, der Tiberienser Ben-Ascher, dem mit verhältnismäßig wenigen Ausnahmen der Textus receptus folgt, das *Chatef*, s. Psalter 2, 460—467.

2) So namentlich Stähelin, Zur Kritik der Psalmen, in der DMZ Bd. VI (1852) S. 108 und Zur Einleitung in die Psalmen. Akademische Einladungs-Schrift 1859. 4.

als Salomo 1 K, 3, 4. 2 Chr. 1, 2—6 dort in Gibeon angebetet und geopfert. Aber daß auch da wo die Bundeslade war und da sogar mit noch größerem Rechte als in Gibeon geopfert werden durfte, verstand sich von selbst, und da sowol David nach der Einholung 2 S. 6, 17 f. als Salomo nach seinem Regierungsantritt 1 K. 3, 15 vor der Bundeslade durch die dort angestellten Priester Opfer gebracht haben, so ist es wahrscheinlich und in Beihalt der dav. Ps. nicht zu bezweifeln, daß vor der Bundeslade auf Zion täglicher mit Opfern verbundener Gottesdienst stattfand. Aber ist es auch wirklich das sionitische אֹהֶל, welches hier v. 8 unter dem Gotteshause gemeint ist? Noch immer pflegt man zu behaupten, daß das über der h. Lade von David aufgeschlagene Zelt nie בית ה׳ oder היכל oder משכן ה׳ oder מקדש oder קדש genannt werde. Aber warum sollte es nicht alle diese Namen führen können? Wir wollen uns nicht darauf berufen, daß das Gotteshaus in Silo 1 S. 1, 9. 3, 3 בית und היכל ה׳ genannt wird, da sich einwenden läßt, es sei wirklich mehr ein Tempel als ein Zelt gewesen[1], obwol es ebend. 2, 22 אֹהֶל מוֹעֵד heißt und bei den andern Benennungen die poetische Färbung des Geschichtsstils in 1 S. c. 1—3 in Anschlag zu bringen ist; auch Stellen wie Ex. 23, 19. 34, 26 lassen wir beiseite, da sich sagen läßt, daß dem Gesetzgeber hier der zukünftige Tempel vorschwebe; aber Jos. 6, 24. 2 S. 12, 20 wird das Heiligtum בית ה׳ genannt, ohne als Tempel vorgestellt zu werden. Und warum soll denn das Tabernakel, welches David der auf Zion versetzten Bundeslade errichtete (2 S. 6, 17), nicht בית ה׳ heißen können? Nur wenn אֹהֶל und בַּיִת einander entgegengesetzt werden, bekommt Letzteres den Begriff einer aus festerem Material errichteten Wohnung, aber an sich ist *beit* (*bêt*) im Semitischen der gattungsbegriffliche Ausdruck für Behausung jeder Art, mag sie aus Wolle, Filz- und Haardecken, oder aus Erde, Holz und Steinen gefertigt sein, also ebensowol Zelt als Haus (im engeren Sinne), sei das Letztere eine Lehm- und Holzbaracke, oder ein Palast.[2] Wenn das Wohnhaus häufig אהל heißt, so wird um so eher noch das Zelt das jemand bewohnt sein בַּיִת heißen dürfen, wie denn wirklich die Behausung der Patriarchen, obwol sie gewöhnlich kein festes Haus (Gen. 33, 17) war, Gen. 27, 15 בַּיִת genannt wird. Auch הֵיכָל (v. יָכַל = כּוּל fassen *capacem esse*) bed. obwol den Palast doch nicht nothwendig

1) s. C. H. Graf, *Commentatio de templo Silonensi ad illustrandum locum Jud.* XVIII, 30. 31. 1855. 4., wo zu beweisen gesucht wird, daß das Heiligtum in Silo ein bis zur Auflösung des Reiches Israel bestandener Jahve-Tempel gewesen.

2) Der türkische Ḳâmûs sagt: „بيت heißt Haus (türk. *ew*), in der Bed. von *châne* (pers. dasselbe), mag es aus Haar gefertigt, also ein Zelt, oder aus Stein und Ziegeln gebaut sein.“ Und weiterhin: „Ursprünglich bed. *beit* den Ort, der speziell dazu bestimmt ist, daß der Mensch des Nachts sich dahin zurückziehe [von بَاتَ er hat übernachtet, wenn nicht viell. von dem an u. St. danebenstehenden בוא arab. بَتَّى, s. lob S. 349], später aber hat sich die Bed. erweitert und die bes. Bez. auf die Nachtzeit ist weggefallen.“ Noch heutiges Tages nennt der Beduine sein Zelt nicht *ahl*, sondern immer *bêt* und zwar *bêt scha'r* (בית שַׂעָר), der jüngere Ausdruck für das ältere *bêt wabar* (Haar-Haus).

einen steinernen, denn der Himmel heißt auch Jahve's הֵיכָל z. B. 18, 7., und nicht nothwendig einen kolossalen, denn auch schon das Allerheiligste des salomonischen Tempels, und dieses vorzugsweise, heißt הֵיכָל, einmal 1 K. 6, 3 הֵיכַל הַבַּיִת. Wie geräumig und überhaupt wie beschaffen das davidische Tabernakel war, wissen wir ja überdies nicht; prächtig war es gewiß und nicht sowol ein Ersatz des nach dem Zeugnis des Chronisten in Gibeon verbliebenen Stiftszelts, als ein Ersatz des erst noch zu bauenden Tempels. Aber wäre es auch noch so armselig gewesen, so thronte doch Jahve da und es war also der הֵיכָל eines großen Königs, so wie der mauerlose Ort auf freiem Felde, wo Gott sich mit seinen Engeln dem heimatlosen Jakob offenbarte, בֵּית אֱלֹהִים war Gen. 28, 17. In dieses Zelthaus seines Gottes, näml. dessen Vorhof, will David diesen Morgen hineingehn (בּוֹא mit Acc. wie 66, 13), dort sich anbetend hinstrecken *προσκυνεῖν* (חִשְׁתַּחֲוָה Reflexiv des *Pilel* שָׁחָה Ges. §. 75 Anm. 18) in der Richtung auf (אֶל wie 28, 2. 1 K. 8, 29. 35 vgl. לְ 99, 5. 9) Jahve's הֵיכַל קָדְשׁ d. i. den דְּבִיר das Allerheiligste 28, 2 und zwar „in deiner Furcht" d. i. in Ehrfurcht vor dir (*gen. objectivus*). Der Gang in den Tempel, den David vorhat, führt seine Gedanken auf den Gang durchs Leben und danach gestaltet sich die erst hier beginnende spezielle *δέησις*: er bittet um Gottes Gnadenleitung wie 27, 11. 86, 11 u. ö. Die Erweisung Gottes, durch die er geleitet sein will, nennt er צְדָקָה. So heißt im Allgem. Bestimmtheit des Verhaltens durch eine sittliche Norm. Die Norm, nach welcher verfahrend Gott vorzugsweise צדיק heißt, ist die Heilsordnung, welche dem Sünder den Weg der Gnade öffnet. Indem Gott solchen die diesen Weg beschreiten ihre Sünden vergibt und segnend und schirmend zur Seite steht, erweist er sich nicht minder צדיק, als indem er die Verächter in dem Eifer seiner zurückgestoßenen Liebe hinwegtilgt. Durch diese gnadenrathschlußgemäße und gnadenordnungsgemäße Gerechtigkeit geleitet zu werden bittet David לְמַעַן שׁוֹרְרַי damit das schadenfrohe Begehren seiner Nachsteller nicht erfüllt, sondern beschämt und Gottes Ehre an ihm nicht zuschanden werde; שׁוֹרֵר ist s. v. a. מְשׁוֹרֵר (*Aq. ἐφοδεύων*, Hier. *insidiator*) vom *Pil.* שׁוֹרֵר scharf ins Auge fassen, bes. von feindseligem Beobachten (von dem Kal שׁוּר سار *fut. i ire* und insbes. *spectatum ire*, dann überh. *spectare*, wov. سَيْر *spectaculum*[1]); bei Ges. wird es falsch zu einem V. שָׁרַר gestellt. Weiter bittet David, daß Gott seinen Weg d. i. den Weg, den der Mensch nach Gottes Willen zu gehn hat, vor ihm dem Bittenden, eben und gerad mache, daß er darauf ohne abzuirren und unbehindert dahin wandele. Das Adj. יָשָׁר bed. sowol die Geradheit der Linie als die Ebenheit der Fläche. Das Fut. des *Hi.* הִישִׁיר lautet Spr. 4, 25 יַיְשִׁיר und demgemäß substituirt das *Kerî* hier dem *imper.* הוֹשַׁר die entsprechende Form הַיְשַׁר, wie es

1) Man könnte diesem שׁוּר auch in Zusammenhalt mit צוּר (wov. צְוָאר) صار wenden, drehen auch die Grundbed. *circuire* geben, welche dem sinnverwandten תּוּר wirklich zukommt, aber der Sprachgebrauch zeigt, daß die Begriffe des Gehens und Sehens darin verschmolzen sind.

auch Jes. 45, 2 die Hifilform אוֹשֵׁר entfernt (vgl. Gen. 8, 17 הוֹצֵא *Keri* הַרְצֵא), ohne grammatischen, aber gewiß nicht ohne traditionellen Grund. כִּי v. 10 schließt an לְמַעַן שׁוֹרְרָי an: um meiner Nachsteller willen, denn so wie folgt sind sie beschaffen. אֵין ist durch בְּפִיהוּ (= בְּפִיו 62, 5) von dem regierten נְכוֹנָה getrennt, was um so leichter möglich, als der Sprachgebrauch fast ganz vergessen hat, daß אֵין Constr. von אַיִן ist Ges. §. 152, 1. In seinem Munde ist nichts das fest stünde, Stand hielte, sich gleich bliebe (vgl. Iob 42, 7 f.). Das Singularsuff. von בפיהו ist distributiv gemeint: *in ore uniuscujusque eorum.* Darum geht der Sing. sofort in den Plur. über: קִרְבָּם הַוּוֹת ihr Inneres d. i. das worauf es ausgeht und worin es aufgeht (s. 49, 12) ist הַוּוֹת Verderben von הַוָּה, welches von הָוָה = הָוַי gähnen, klaffen *χαίνειν hiare* die gähnende Tiefe und das klaffende Vacuum, dann, indem von der Grundvorstellung des leeren Raums aus sich die Verbalbedd. *libere ferri* (insbes. von oben nach unten) und insbes. *animo ad* oder *in aliquid ferri* entwickeln, den pathologischen Sinn des Gelüsts, der Begierde, der Leidenschaft, so wie den intellectuellen loser, aus eigenwilligem Belieben hervorgegangener Meinung und Denkweise gewinnt.[1] Im Hebr. hat das Wort die herrschende Bed. Verderben 57, 2., welche eine Metapher von Abgrund *barathrum* ist (insoweit, aber nur insoweit hat Schultens zu Spr. 10, 3 Recht), und von wo aus es sowol das physisch (Iob 6, 30) als, wie an u. St. und öfter, das unter den ethischen Gesichtspunkt fallende Verderbliche bez.; die Bed. Gelüst, in welcher הַוָּה wie nur lautlich von אַוָּה[2] verschieden aussieht, kommt nur 52, 9. Spr. 10, 3. Mi. 7, 3 vor. Also: Verderbliches aller Art ist der Inhalt ihres Innern, und ihre Kehle, als Redewerkzeug gedacht wie 115, 7. 149, 6 vgl. 69, 4., ist (viell. ein an die Grundbed. von הוות anknüpfendes Bild) ein Grab, welches klafft wie ein Rachen, der sich aufthut, um zu erhaschen und zu verschlucken. Dazu tritt „ihre Zunge glätten sie" als Umstandssatz (vgl. zur Formung 4, 3. 62, 5. Jes. 1, 5, wo das Verbum voransteht, hier, weil die Zunge als äußeres Redewerkzeug den inneren entgegengesetzt wird, das Obj.). So geartet und gerichtet ist ihre Kehle, während sie ihre Zunge (vgl. Spr. 2, 16) glätten, um ihre wirkliche Absicht unter Schmeichelworten zu verbergen; חֲלַקְלַק bed. von da aus geradezu ‚schmeicheln' 36, 3. Spr. 29, 5. Die beiden letzten Strophenzeilen sind nach dem Cäsurenschema geformt. Dieses Schema setzt sich auch in der Schlußstrophe fort.

V. 11—13. Das V. אָשַׁם oder אָשֵׁם vereinigt in sich die drei eng zusammenhängenden Bed. der Verschuldung (z. B. Lev. 5, 19), des Schuldgefühls (Lev. 5, 4 f,) und der Schuldbuße (Ps. 34, 22 f.), wie auch das Verbaladj. אָשֵׁם sowol bußfällig als büßend und das Subst. אָשָׁם sowol die zu büßende Schuld, als die Bußzahlung bed. Das *Hi.* הֶאֱשִׁים bed. dem-

1) s. Fleischer zu Iob 37, 6 und vgl. (nach Fleischer) Ethé, Schlafgemach der Phantasie (1868) II S. 6 f.

2) s. über dieses Friedrich Delitzsch, Indogermanisch-semitische Wurzelverwandtschaft (1873) S. 62 f.

gemäß bewirken daß jemand die seiner Verschuldung gebührende Büßung leistet, ihn büßen machen. Ausnahmsweise heißt Gott hier inmitten des jehovischen Ps. אֱלֹהִים, wol nicht ohne Absicht gerade Gott der Richter. Das מִן von מִמַּעֲצֹתֵיהֶם (mit *Gaja* beim מִן und Uebergang des Gegenton-Methegs in *Galgal* wie Hos. 11, 6 in *Meajla,* s. Psalter 2, 526) ist zwar Hos. 11, 6 das der Ursache, hier aber ist mit Olsh. Hitz. nach Sir. 14, 2. Judith 11, 6 (vgl. Hos. 10, 6) zu erkl.: sie mögen ihren Rathschlägen entfallen d. i. in deren Durchführung scheitern, מִן also im Sinne von ‚herab, hinweg', den auch das parallele הַדִּיחֵמוֹ stoße sie fort (vgl. הִדַּח v. הָדָה 36, 13) voraussetzt. Das ב von בְּרֹב ist nach Joh. 8, 21. 24 „ihr werdet sterben *ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν*" zu verstehen. Die Menge ihrer Frevel soll unvergeben bleiben und in diesem Zustande soll Gott ihnen den Stoß in den Hades geben. Mit כִּי מָרוּ בָךְ wird die entsetzliche Bitte begründet; מָרוּ hat aus bekanntem Grunde, vgl. z. B. 37, 40. 64, 11. 72, 17., auf *penult.* zurückgewichenen Ton, מָרָה √ מר bed. eig. sich gegen jemand straff machen und halten, vgl. تمارّ, مارّ sich im Ringen gegeneinander stemmen und steifen, تمارى, مارى durch äußeren oder inneren Widerspruch gegen etwas ankämpfen. Ihre Widerspenstigkeit ist nicht Widerspenstigkeit gegen einen Menschen, sondern gegen Gott selbst, ihre Sünde also satanisch und ebendeshalb unläßlich. Dergleichen Bitten haben überall die 7, 13 ausgesprochene Voraussetzung, daß diej., gegen die sie sich richten, die Gnade nicht wollen. Deshalb wird um ihre Wegräumung gebeten. Ihre Wegräumung macht die *ecclesia pressa* frei und deshalb froh. Nach dieser Seite hin wird die Bitte in v. 12 durch die Aussicht auf ihren Erfolg motivirt. Die Fut. sind nicht Ausdruck des Wunsches, sondern der Folge. Die Vershalbirung ist aber unrichtig. Mit בָךְ (Pausalform bei *Pazer*) schließt die Steigung der 1. Vershälfte, לְעוֹלָם יְרֻנְּנוּ ist ihre Senkung; dann beginnt in der 2. Vershälfte die Steigung von neuem, bis בך reichend, welches gleichfalls בָךְ vocalisirt sein sollte, und אהבי שְׁמֶךָ ist ihre Senkung. Unbequem in dieser Gedankenfolge ist וְיָחֲסוּ עָלַיִךְ (v. חָסָה *Hi.* v. סָבַךְ 91, 4). Hupf. Hitz. übers.: „ewig jubeln die du schirmest", aber dann müßte nicht allein יְרַנְּנוּ punktirt, sondern auch וְ gelöscht werden, und dennoch charakterisirt sich dieses חסך עלימו durch nichts als virtuelles Subj. Andererseits paßt es auch nicht in Reih und Glied mit den andern Fut. der Folge. Es muß also wie יְפַלְּגוּ Optativ sein: „und du wollest sie schirmen, so werden frohlocken in dir die Liebhaber deines Namens", worauf dann diese Freude derer die den Namen Jahve's d. i. Gott in seiner heilsgeschichtlichen Offenbarung lieben (69, 37. 119, 132) mit כִּי־אַתָּה aus der allgem. Erfahrungsthatsache begründet wird, welche das Facit aller seiner geschichtlichen Selbstbezeugungen ist. עָלַימוֹ steht feierlich für עֲלֵיהֶם wie הַדִּיחֵמוֹ grollend für הַדִּיחֵם. Statt וַעֲלָצוּ 25, 2. 68, 4 ist, um den Rhythmus zu beflügeln, die Form וַיַּעֲלְצוּ (Ges. §. 63, 3) gewählt. Die Fut. sind continuativ gemeint; תַּעְטְרֵנוּ *cinges eum* ist nicht nach 1 S. 17, 25 verkürztes *Hi.,* sondern *Kal* wie 1 S. 23, 26., hier wie das *Pi.* 8, 6 mit doppeltem Accus. Die צִנָּה (v. צָנַן = صان *med. Waw,* aeth.

in der Intensivform *ṣawwana* umhegen, behüten) ist ein Schild größten Umfangs, größer als מָגֵן 1 K. 10, 16 f. (vgl. 1 S. 17, 7., wo Goliath die צִנָּה durch einen Schildknappen vor sich hertragen läßt). כַּצִּנָּה gleich einem Schilde ist s. v. a. gleichwie mit einem Schilde (Ges. §. 118, 3 Anm). Der Gottesname יהוה wird von der Acc. richtig zum zweiten Versgliede gezogen, um dessen Gleichgewicht mit dem ersten herzustellen, welches ebendeshalb nicht wie sonst (4, 9. 12, 8) כִּי־אַתָּה יהוה beginnt. רָצוֹן Wolgefallen, Wolmeinen ist auch Dt. 33, 23 Synonym des göttlichen Segens.

PSALM VI.

Hülfruf um Gnade unter dem Zorngerichte.

2 **Jahve, nicht in deinem Zorne ahnde mich,**
Und nicht in deinem Grimme züchtige mich!
3 **Sei lind mir, denn hingewelkt bin ich;**
O heile mich, Jahve, denn erschreckt sind mein Gebeine,
4 **Und meine Seele ist erschreckt gar sehr —**
Und du, o Jahve, wie lange?!

5 **Kehre um, Jahve, reiß heraus meine Seele,**
Schaffe Heil mir um deiner Gnade willen.
6 **Denn nicht gibts im Tode Gedenken deiner,**
Im Scheôl wer könnte da dir danken?
7 **Erschöpft bin ich von meinem Seufzen,**
Schwemme allnächtlich mein Bette —
Mit meinen Thränen flöß' ich mein Lager.
8 **Verfallen ist vor Gram mein Auge,**
Gealtert ob all meiner Bedränger.

9 **Hinweg von mir all die ihr heillos handelt!**
Denn gehört hat Jahve mein lautes Weinen.
10 **Gehört hat Jahve mein Flehen:**
Jahve wird annehmen mein Gebet.
11 **Es werden beschämt und erschreckt gar sehr meine Feinde all,**
Abziehn sie schamvoll plötzlich.

Auf das Morgengebet Ps. 5 folgt ein „*Psalm von David*", welcher, wenn auch nicht an einem Morgen gedichtet, doch auf schlaflose thränenvolle Nächte zurückblickt. Er besteht aus 3 Str. In der um ein Drittel größeren mittleren ringt sich der D. mittelst beruhigterer Ausschüttung seines Herzens von dem Angstschrei der 1. Str. zur Glaubenszuversicht der letzten hindurch. Die Feindschaft der Menschen erscheint ihm als Strafe göttlichen Zorns und also (was aber in diesem Ps. nicht zu solchem Ausdruck kommt wie in Ps. 38., seinem Seitenstück) als Folge seiner Sünde, und dieses Verfolgungsleiden, welches für ihn Gottes Zorn zum Hintergrund und die Sünde zum Stachel hat, macht ihn traurig und krank bis zum Tode. Weil der Ps. kein Sündenbekenntnis enthält, möchte man meinen, daß die Kirche ihn mit Unrecht zum ersten der sieben (wahrsch. mit Bezug auf die sieben Wochentage ausgewählten) *Psalmi poenitentiales* (6. 32. 38. 51. 102. 130. 143) gemacht hat. A. H. Francke in seiner *Introductio in Psalterium* erklärt, es sei vielmehr *Psalmus precatorius hominis gravissime tentati a poenitente probe distinguendi*. Aber das ist irrig. Ein Angefochtener und ein Bußfertiger unterscheiden sich so, daß das

Zorngefühl des einen grundlos und das des andern wolbegründet ist. Ein solcher Angefochtener war Iob. Unser Psalmist aber ist ein Büßender, welcher danach ringt, daß sich ihm die Strafzüchtigung Gottes des Gerechten in Liebeszüchtigung Gottes des Gnädigen verwandle.

Wir vernehmen hier die von David ausgeprägte Sprache bußfertig gläubigen Gebets, vgl. v. 2 mit 38, 2; 3 mit 41, 5; 5 mit 109, 26; 6 mit 30, 10; 7 mit 69, 4; 8 mit 31, 10; 11 mit 35, 4. 26. Die Sprache des Ps. Hemans ist eine merklich andere, vgl. v. 6 mit 88, 11—13; 8 mit 88, 10. Und die Anklänge bei Jeremia (vgl. v. 2. 38, 2 mit Jer. 10, 24; 3. 5 mit Jer. 17, 14; 7 mit 45, 3) sind Nachklänge, welche uns das höhere Alter des Ps., nicht dessen Abfassung durch den Propheten (Hitz.) beweisen. Was bei Jeremia's fast anthologischem Verhältnis zur älteren Literatur ohnehin wahrscheinlich ist, daß er auch im vorliegenden Falle der Reproducirende sei, bestätigt sich daran, daß er 10, 25 hinter jenem Anklang an unsern Ps. mit Worten aus Ps. 79, 6 f. fortfährt. Wenn Hitz. behauptet, David könne diesen fassungslos zaghaften Ps. so wenig geschrieben haben als Jesaia die Worte Jes. 21, 3. 4., so verweisen wir dagegen auf Jes. 22, 4 und auf die vielen Bezeugungen, daß David geweint habe 2 S. 1, 12. 3, 32. 12, 21. 15, 30. 19, 1.

Die musikalische Beischrift lautet: *Dem Sangmeister mit Saitenspielbegleitung, auf der Octave.* Die LXX übers. ὑπὲρ τῆς ὀγδόης und die Väter denken dabei an die Octave der seligen Ewigkeit, ἡ ὀγδὰς ἐκείνη, wie Gregor von Nyssa sagt, ἥτίς ἐστιν ὁ ἐφεξῆς αἰών. Aber ohne allen Zweifel hat עַל־הַשְּׁמִינִית musikalischen Sinn. Es findet sich auch bei Ps. 12 und außerdem 1 Chr. 15, 21. Aus dieser Stelle ist wenigstens klar, daß es kein Name eines Instruments ist. Ein achtsaitiges Saiteninstrument könnte auch nicht wol Octave statt Oktachord heißen. Mit Nabla's wird dort עַל־עֲלָמוֹת, mit Cithern עַל־הַשְּׁמִינִית gespielt. Bezeichnet עֲלָמוֹת Mädchen = Mädchenstimmen den Sopran, so ist הַשְּׁמִינִית, wie es scheint, Bez. des Basses und על־השמינית s. v. a. *all' ottava bassa.* Dazu paßt, daß Ps. 46, welcher die Beischrift על־עלמות hat, ein jauchzendes Lied ist, Ps. 6 dagegen ein klagendes und Ps. 12 ein nicht minder düstres und trübes. Diese beiden sollten in der tieferen Octave gespielt werden, jener in der höheren.

V. 2—4. Es gibt eine Züchtigung, welche von Gottes Liebe zu dem Menschen als begnadigtem ausgeht und auf seine sittliche Läuterung oder Bewährung abzweckt, und eine Züchtigung, welche von Gottes Zorne gegen den Menschen als der Gnade hartnäckig widerstrebenden oder ihr entfallenen ausgeht und der göttlichen Gerechtigkeit Genugthuung verschafft. Von jener Liebeszüchtigung reden Ps. 94, 12. 118, 17. Spr. 3, 11 f. Der Mensch, wenn er sie ablehnte, wäre wider sein eignes Heil. Deshalb bittet David wie Jeremia 10, 24 nicht um Abwendung der Züchtigung, sondern der Züchtigung im Zorn oder, was dasselbe, des Zorngerichts; בְּאַפְּךָ und בַּחֲמָתְךָ stehen zwischen אַל und den Vv. nachdrücklich in der Mitte. Hgst. findet zwar hier einen andern Gegensatz. „Der Gegensatz — sagt er — ist nicht der der Züchtigung in Liebe zu der Züchtigung im Zorn, sondern der der liebenden Errettung im Gegensatze zu der Züchtigung, welche immer vom Principe des Zorns ausgeht.“ Wenn damit gesagt sein soll, daß überall wo Gott einen Menschen züchtigt sein Zorn der wahre eigentliche Beweggrund sei, so ist das ein Irrtum, zu dessen Widerlegung ein ganzes biblisches Buch, näml. das

B. Iob, geschrieben ist; denn die Freunde meinen dort, daß Gott dem Iob zürne, wir aber wissen aus dem Prologe, daß er, weit entfernt ihm zu zürnen, sich vielmehr seiner rühmt. Hier im Ps., vorausgesetzt daß David Verf. und seine Ehebruchssünde der Anlaß ist, verhält es sich allerdings anders. Die Züchtigung, unter der David daniederliegt, hat Gottes Zorn zum Beweggrund: sie ist Strafzüchtigung und bleibt es, so lange David der Gnade entfallen bleibt. Wenn er aber in aufrichtiger Buße sich wieder zur Gnade hindurchringt, so wird die Strafzüchtigung zur Liebeszüchtigung: das Verh. Gottes zu ihm wird ein wesentlich anderes, das Uebel, welches Folge seiner Sünde ist und als solches freilich im Principe des Zorns originirt, wird ein Erziehungs- und Läuterungsmittel der Liebe, und das ists was er sich hier erflehet, wie Dante Alighieri[1] richtig und schön umschreibt:

Signor, non mi riprender con furore,
E non voler correggermi con ira,
Ma con dolcezza e con perfetto amore.

In חָנֵּנִי bittet David, daß Gott Geneigtheit, Milde, Lindigkeit für strenges Strafrecht über ihn ergehen lasse; denn die innere Angst hat ihn bereits in das äußerste Siechtum auch des Leibeslebens versetzt: er ist ganz welk und matt. אֻמְלַל hat *Pathach* und scheint also 3 *pr. Pul.* zu sein wie Jo. 1, 10. Nah. 1, 4., was aber syntaktisch nicht möglich. Es ist Adj. wie שָׁאֲנָן, רָעֲנָן mit passivischer Vocalisirung. Die Bildung אמלל (von أَمِلَ אמל mit der Wurzelbed. langhin, langhinaus dehnen) ist der IX. und XI. Form des arab. Verbums analog, welche vorzugsweise zur Bezeichnung von Farben und Gebrechen dient (Caspari §. 59). Die zwei Wörter אֻמְלַל אָנִי haben zus. den Doppelacc. *Mercha-Mahpach* und nach genauer Schreibung (s. Psalter 2, 492) hat das *Mahpach* (das dem *Mahpach* oder vielmehr *Jethib* ähnliche Zeichen) zwischen den zwei Wörtern zu stehen, indem es zugleich die Stelle des *Makkef* vertritt. Der Hauptton des geeinten Wortpaars liegt also auf *ăni* und demgemäß lautet das Adj. אֻמְלָל hier kürzer אֻמְלַל (vgl. אַרְמְתִם, הַפְּכְפֵּךְ מְרֻמָּס u. dgl.), eine Verkürzung, welche beweist daß אמלל nicht als *part. Pul.* (= מְאֻמְלָל) behandelt ist, denn dessen charakteristisches *ā* ist unwandelbar. Die Bitte um Heilung wird dadurch begründet daß seine Gebeine (Iob. 4, 14. Jes. 38. 13) erschreckt sind; wir haben kein ganz entsprechendes deutsches Wort für dies נִבְהָל, welches (von dem Wurzelbegriff „los lassen, fahren lassen" aus, verw. בָּלַהּ) sowol den Zustand äußerer Ueberstürzung als innerer Bestürzung, also die Wirkung des außer Fassung bringenden Schreckens und haltlos machender Erregung ausdrückt. Noch erschütterter als sein Leib ist seine Seele. Das Leiden ist also nicht blos

1) Wenn anders *i sêtte Salmi Penitenziali trasportati alla volgar poesia* ihn zum Verf. haben, s. Dante Alighieri's lyrische Gedichte, übers. u. erläutert von Kannegießer und Witte (1842) 1, 203 ff. 2, 208 ff. Drei protestantische Arbeiter in einem Kohlenschachte von Borinage erwarteten unter dem Gesange dieses Ps. 6 (*Seigneur, qui vois ma peine*) den Feuertod der Erstickung: er heißt seitdem *le Psaume des Brulés*, s. die belgische Zeitschr. *L'Union Protestante* 1867 Nr. 4.

leibliche Krankheit, in welcher nur ein Feiger verzagt. Gottes Liebe hat sich ihm verborgen. Gottes Zorn scheint ihn ganz und gar aufreiben zu wollen. Es ist ein Leiden über alle Leiden. Deshalb fragt er: Und du, J., wie lange!? Statt אתה ist את geschrieben, welches das *Keri* אַתָּה lesen heißt, während an 3 Stellen (Num. 11, 15. Dt. 5, 24. Ez. 28, 14) אַתְּ als Masc. zugelassen ist. מָתַי (wie עָלַי, עָדַי Grundform zu עָלַי, עֲדַי) v. מָתָה (verw. מוד wov. תָּמִיד) bed. eig. Erstreckung, Dauer, Zeitlänge.

V. 5—8. Gott hat sich von ihm abgewendet, daher die Bitte שׁוּבָה, näml. אֵלַי; der Ton von שׁוּבָה liegt auf *ult.*, weil die Lesung שׁוּבָה אֲדֹנָי vorausgesetzt wird: die Ultima-Betonung will der bei dem Zusammentreffen zweier Hauchlaute leicht zu verschluckenden und zu überhörenden Endsylbe von שׁובה ihre deutliche Aussprache sichern (s. zu 3, 8). Gott wolle sich ihm wieder zuwenden, seine Seele, in der sein Leiden wurzelt, diesem Leiden entreißen (חַלְּצָה von dem im Hebr. und Aram. transitiven חלץ losmachen *expedire, exuere,* arab. خَلَصَ heil und rein, eig. los, frei s.) und ihm Heil widerfahren lassen auf Grund Seiner Gnade gegen die Sünder. Diesen Hilferuf begründet er aus seiner Sehnsucht Gott noch fernerhin preisen zu können, ein seliges Geschäft, dessen Möglichkeit ihm im Todeszustande abgeschnitten sein werde; זֵכֶר, wie öfter חִזָּכִיר, von ehrendem, rühmlichem Gedenken; תּוֹדָה (v. יָדָה) hat bei sich den *dat. honoris.* Mit מָוֶת wechselt 6[b] שְׁאוֹל ᾅδης (Apok. 20, 13). So heißt das unterirdische Land der Todten, dessen Pforte das Grab ist, der gähnende Abgrund, in welchen alles Sterbliche hinabsinkt (v. שָׁאַל = سال שׁוּל schlaff, schlapp s., herunterhängen, niedersinken: die Einsenkung, das Eingesenkte[1], die Tiefe). Die Psalmendichter wissen alle nur von einem einzigen Sammelorte der Todten in der Tiefe der Erde, wo sie zwar leben, aber nur *quasi* leben, weil sie abgeschieden sind vom Lichte des Diesseits und, was das Kläglichste, vom Lichte der Gegenwart Gottes. Deshalb kann der Christ v. 6 dieses Ps. und ähnliche St. (30, 10. 88, 11—13. 115, 17. Jes. 38, 18 f.) nur insofern mitbeten, als sich ihm der Begriff des Hades in den der Geenna umsetzt.[2] In der Hölle ist ja wirklich kein Lobgedächtnis, kein Lobpreis Gottes.[3] Die Furcht Davids vor dem Tode als etwas an sich Unseligem ist auch ihrem letzten Grunde nach nichts anderes als Furcht vor einem unseligen

---

1) Die Form entspricht der arab. Form فِعَالٌ, welche, wenn auch urspr. Verbalabstractum, doch in das concrete Gebiet übertragen passive Bed. hat z. B. *kitâb* = *maktûb* und *ilâh* אֱלוֹהַּ = *ma'lûh* = *ma'bûd* (der Gefürchtete, Verehrte).

2) Eine Abschattung dieses Verh. des Christentums zu der alttest. Religion ist das Verh. des Islam zu der Religion der arab. Wanderstämme, welche sich „Religion Abrahams" (*Dîn Ibrâhîm*) nennt und kein Leben nach dem Tode kennt, während der Islam vom späteren Judentum und dem Christentum die Hoffnung der Auferstehung und himmlischen Seligkeit entnommen hat.

3) Luther übers.: *Wer wil dir in der Helle dancken?* S. darüber die Abh. Kamphausens über den Gebrauch des Wortes „Hölle" in der deutschen Bibelübersetzung, bes. im N. T. u. in den Ps., Theolog. Literaturblatt 1872 No. 6—7.

Tode. In solcher Höllenpein ist er durch Seufzen (בְּ wie 69, 4) abgemüdet und netzt er sein Lager (עֶרֶשׂ Bett v. עָרַשׂ = عرش dem Ueberdachen des Kopf-Endes) allnächtlich mit einem Strome von Thränen. Wie v. שָׂחָה schwimmen das *Hi.* הִשְׂחָה „schwemmen" bed., so v. מָסָה (verw. מָסַס) zerfließen das *Hi.* הִמְסָה „zerflößen".[1] הַמְסָה, im Arab. *n. unit.* eine Thräne, ist im Hebr. der Thränenerguß. In v. 8 bed. עֵינִי nicht mein „Aussehen" (Num. 11, 7), sondern, wie aus 31, 10. 88, 10. Iob 17, 7 erhellt: mein Auge, das Auge spiegelt das Gesamtbefinden des Menschen. Das V. עָשַׁשׁ scheint Denom. v. עָשׁ: mottenstichig werden[2]; gesicherter ist dem V. עָתַק die Bed. *senescere.* Die Schlußworte בְּכָל־צוֹרְרָי (vgl. Num. 10, 9 הַצֹּר הַצֹּרֵר der bedrängende Dränger von √ צר صر pressen, drücken und insbes. zusammenschnüren *constringere, coartare*[3]), worin der D. die Ursache seines Kummers (בַּעַס, Iob 17, 7 בָּעַשׁ) wenigstens theilweise andeutet, sind gleichsam der Ring, in welchen die folg. Strophe eingesenkt ist.

V. 9—11. Unter währendem Klaggebet ist ihm, wie Frisch in seiner „Neuklingenden Harfe Davids" sagt, Gottes Licht und Trost schnell in das Herz gefallen. Feinde spotten sein als eines Gottverlassenen, aber gerade angesichts seiner Feinde wird er sich bewußt, daß er es nicht ist. Dreimal wiederholt er v. 9. 10 mit aufblitzender Zuversicht, daß Gott ihn erhört: er hört sein gen Himmel rufendes laut schluchzendes Weinen, er hört sein Flehen, er nimmt willfährig an sein Gebet. Das doppelte שָׁמַע ist Ausdruck der Thatsache und יָקַח der Folgerung daraus. Was er erleiden zu sollen scheint, das werden seine Feinde wirklich erleiden, näml. den Untergang Gottverworfener: sie werden zuschanden. Das uns hier zuerst begegnende בּוֹשׁ, syr. ܒܗܬ chald. בְּהַת, gehört nicht mit dem arab. بهت, sondern (da das Altarabische dem ש und ת gegenüber in der Regel den Vermittelungslaut ث hat) mit بَاثَ zus., welches „zusammen (neben oder über einander) Liegendes auf- und umwühlen und auseinanderwerfen", *eruere et diruere, disturbare* bed., eine Wurzel, welche auch in dem Reduplicationsstamm بثّ erscheint: aufwühlen und zerstreuen, wov. بَثٌّ Traurigkeit und Kummer, wonach also בּוֹשׁ (= בּוּשׁ wie בָּאַשׁ = בָּאַשׁ) eig. *disturbari* außer sich gerathen,

---

1) Auch im Arab. gibt es ein (in unsern Lexx.) fehlendes V. مَسَى *liquescere;* IV *liquefacere;* VII *liquefieri* (part. مُنْمَسٌّ *liquefactus*).

2) Reuchlin in seiner gramm. Analyse der 7 Bußpsalmen, die er 1512 auf seine *Ll. III de Rudimentis Hebraicis* (1506) folgen ließ, erklärt: עָשְׁשָׁה *Verminavit. Sic a vermibus dictum qui turbant res claras puras et nitidas,* und in den *Rudim.* p. 412: *Turbatus est a furore oculus meus, corrosus et obfuscatus, quasi vitro laternae obductus.*

3) Im Arab. heißt צִיר *dir* die Stiefmutter als Bedrängerin der Stiefkinder und צָרַר *dirr* die Nebenfrau als Bedrängerin ihrer Rivalin, s. übrigens über die √ צר Fleischer in den Ergänzungsblättern der A. L.Z. 1843 Col. 127.

außer Fassung kommen bed. und die Beschämung nach einer ähnlichen, nur etwas anders gewendeten Vorstellung wie *confundi*, *συγχεῖσθαι*, *συγχύνεσθαι* bez. Mit וְיִבָּהֲלוּ wird auf v. 2. 3 zurückgedeutet: das Geschick, dessen die Schadenfrohen sich gefreuet, geht auf sie selbst über. Eine höhere Gewalt wirft, wie יָשֻׁבוּ יֵבֹשׁוּ sagt, die Anstürmenden schamerfüllt zurück (9, 4. 35, 4). Welcher selbstgefühlvolle ruhige Schluß: diese drei Milel *jaschûbu jebôschu rāgaʿ* im Verhältnis zu dem Tripudium der vorausgehenden Anrede an die Feinde! Der D. hat im Verlauf seines Gebets festen Halt in Gott gewonnen, der in Gott getroste Sinn, der Jes. 26, 3 יֵצֶר סָמוּךְ heißt, ist aus diesem trochäischen Tonfall herauszuhören. Und wie, wenn nicht beabsichtigt, doch sonderbar zufällig, daß dem unfreiwilligen Kehrum der Feinde Beschämung folgt und daß יבשׁו den Buchstaben und dem Laute nach das umgekehrte ישׁבו ist! Wie viel Musik enthält doch der Psalter! Wenn Componisten sie verständen!!

PSALM VII.

Anrufung des Weltrichters gegen Verleumdung und Vergeltung des Guten mit Bösem.

2 **Jahve mein Gott, in Dich berg' ich mich;**
Hilf mir von all meinen Verfolgern und errette mich!
3 **Daß er nicht zerfleische wie ein Leu meine Seele,**
Zermalmend ohne daß ein Retter.

4 **Jahve mein Gott, wenn ich gethan dergleichen,**
Wenn Unrecht haftet an meinen Händen,
5 **Wenn ich zugefügt meinem Befreundeten Böses**
Und ausgeplündert meinen Gegner ohn Ursach:
6 **So erjage der Feind meine Seel' und fahe**
Und trete zu Boden mein Leben,
Und meine Hehre in den Staub lagere er. (*Sela*)

7 **Stehe auf, Jahve, in deinem Zorn,**
Erhebe dich wider meiner Dränger Wüten
Und wach auf mir zu, Recht hast du ja geordnet!
8 **Und der Nationen Schar umstehe rings dich,**
Und über ihr fahr zur Höhe wieder auf!
9 **Jahve wird urteln Völker —**
Jahve, richte mich nach meiner Gerechtigkeit und Unschuld in mir!

10 **Daß doch schwände das Böse der Boshaften, richt' auf den Gerechten,**
Du bist ja Prüfer der Herzen und Nieren, Gott ein gerechter.
11 **Meinen Schild trägt Elohim,**
Der Herzensgeraden Heiland.

12 **Elohim ist ein gerechter Richter**
Und ein Gott dräuend Tag für Tag.
13 **Wenn einer sich nicht bekehrt, wetzt er sein Schwert,**
Hat seinen Bogen gespannt und ihn hergerichtet,
14 **Und gegen den richtet er Todesgeschosse,**
Seine Pfeile zu brennenden macht er.

15 **Sieh er kreist Unheil: Mühsal empfängt er und gebiert Lüge.**

16 **Eine Grube hat er gegraben und sie gehöhlt**
Und fällt in die Versenkung, dran er arbeitet.
17 **Es kommt sein Mühsal auf sein Haupt zurück,**
Und auf seinen Scheitel fährt seine Unbill nieder.
18 **Danken werd' ich Jahve nach seiner Gerechtigkeit,**
Und will lobsingen dem Namen Jahve's des Höchsten.

In der zweiten Hälfte von Ps. 6 trat David voll hohen Selbstgefühls in Gott seinen Feinden entgegen; Ps. 7, den auch Hitz. David zuerkennt, setzt dieses Thema fort und zeigt uns seine Gewissensreinheit und Glaubensfreudigkeit an einem hervorstechenden Beispiele der saulischen Verfolgungszeit. Man braucht nur 1 S. c. 24—26 zu lesen, um zu sehen, wie reich an unverkennbaren Bezügen auf diesen Lebensabschnitt Davids der Ps. ist. Dahin weist ihn auch die überschriftliche Angabe des zeitgeschichtlichen Anlasses; solche Angaben finden sich ausschließlich nur bei dav. Ps.[1] Die Ueberschrift lautet: *Schiggajon von David, welches er gesungen Jahve wegen der Reden des Cusch eines Benjaminiten.* Mit Absicht ist statt des einfachen עַל, welches in diesen Ueberschriften andere Functionen hat, עַל־דִּבְרֵי gewählt. Obgleich דָּבָר und דִּבְרֵי Sache, Händel, Geschichten (Ex. 22, 8. 1 S. 10, 2 u. häufig) und על־דברי in Betreff (Dt. 4, 21. Jer. 7, 22) oder auf Anlaß (Jer. 14, 1) bed. kann: so hat man doch hier, da der Inhalt des Ps. hämische Verleumdung voraussetzt, bei der nächsten Bed.: „wegen der Worte (Reden)" zu verbleiben. *Cüsch* (LXX falsch *Χουσί* = כּוּשִׁי, Lth. gleichfalls fehlgreifend: *den Mohren*) muß einer der vielen Ergebenen Sauls, seines Stammgenossen, gewesen sein, einer der Zwischenträger, wie Doëg und die Zifiten, welche David bei Saul schändlich verleumdeten und diesen gegen ihn aufhetzten — ein Personname von ungewisser Bed., im nachbibl. Hebr. bed. כּוּשׁ die Spindel (s. zu Spr. 31, 19). Der Beiname בֶּן־יְמִינִי (wie 1 S. 9, 1. 21 vgl. אִישׁ יְמִינִי 2 S. 20, 1) bez. ihn als „einen Benjaminiten" und setzt nicht, wie wenn es הַבִּנְיָמִינִי oder vielmehr (biblischem Sprachgebrauch gemäß) בֶּן־הַיְמִינִי lauten würde, Bekanntschaft mit ihm voraus, wie denn auch wirklich die biblische Geschichtschreibung sonst von ihm schweigt. Von Davids Hand ist die Angabe על־דברי וגו׳ schwerlich, sondern von irgend wem anders, sei es aus Ueberlieferung oder aus den דברי הימים Davids, wo dieser Ps. der Gesch. seines Anlasses eingeflochten gewesen sein mag. Dagegen steht nichts entgegen, שִׁגָּיוֹן לְדָוִד, wenigstens שִׁגָּיוֹן, für eigenhändige Beischrift Davids zu halten.

Da שִׁגָּיוֹן (n. d. F. חִזָּיוֹן die Vision) mit überschriftlichen Benennungen, wie מִזְמוֹר und מַשְׂכִּיל in Eine Gattung gehört und die Tefilla Habakuks 3, 1 (s. meinen Comm.) mit der Beischrift עַל־שִׁגְיֹנוֹת versehen ist, so muß שגיון Name einer lyrischen Dichtungsart sein und zwar von Seiten ihrer rede- oder tonkünstlerischen Rhythmen. Da nun שָׁגָה (aram. שְׁגָא, aeth. *sâkuăja*[2]) irregehn, irren, taumeln bed. und mit שָׁגַע verwandt ist, wovon das ebenso gebildete שִׁגָּעוֹן Raserei herkommt, so kann שִׁגָּיוֹן in der Sprache der Poetik das Taumelgedicht bed. d. i. das in heftigster Bewegung, mit schnellem Wechsel der stärksten Affekte geredete, also den Dithyrambus (welcher in der ältern deutschen Poetik „Irrgedicht" hieß) und שִׁגְיֹנוֹת die dithyrambischen mannigfaltig und stürmisch gemischten Rhythmen. So Ew. Rö-

1) Näml. 7. 59. 56. 34. 52. 57. 142. 54 (saulische Verfolgungszeit), 3. 63 (absalomische), 30 (Palastweihe), 51 (Ehebruch), 60 (syrisch-ammon. Krieg).

2) Dem Arabischen ist dieses Verbum mit dieser Bed. fremd; سجى bed. dort fest anliegen, *seǧîje* das jemandem Habituelle, gleichsam in ihm fest Gelagerte.

diger und so schon Tarnov, Geier u. andere Alte, welche *cantio erratica* übers.[1] Wir erwarten also, daß dieser Ps., wie Ainsworth (1627) sich ausdrückt, *of sundry variable and wandring verses* bestehen, daß er wie im Taumel die mannigfachsten Rhythmen durchirren wird, was sich auch bestätigt. Die begleitende Musik that dazu auch noch das Ihrige. Dieser poetisch-musikalischen Form entspricht auch der Inhalt des Ps. Es ist das feierlichste Pathos erhabenen Selbstbewußtseins, welches sich darin ausspricht. Und mit Hab. c. 3 hat er den im Eifer wider die Feinde Gottes und in Anschauung ihres nahen Untergangs angestimmten Jubel gemein. Angstvolle Unruhe, trotzbietendes Selbstvertrauen, triumphirender Aufschwung, getrostes Vertrauen, prophetische Gewißheit — alle diese Stimmungen kommen in der unregelmäßigen Strophen-Folge dieses davidischen Dithyrambus, dem altherkömmlichen Purim-Ps. (*Sofrim* c. 18 §. 2), zum Ausdruck.

V. 2—3. Mit dem Glaubens-, Liebes- und Hoffnungswort בְּךָ חָסִיתִי (wie 141, 8), dieser heiligen *captatio benevolentiae,* beginnt David auch 11, 1. 16, 1. 31, 2 vgl. 71, 1; das Perf. ist inchoativ: in dich hab' ich genommen meine Zuflucht s. v. a. in dich vertrau' ich. Der Uebergang von der Vielheit der Verfolger zum Sing. v. 3 erkl. sich im Hinblick auf die Ueberschrift am natürlichsten so, daß der zur Zeit Schlimmste der Vielen ihm vor die Seele tritt. Das V. עָרַף bed. von der Grundbed. *carpere* aus (welchem noch genauer חָרַף entspricht) sowol abreißen als zerreißen (wov. טְרֵפָה Zerrissenes), und פָּרַק von seiner Grundbed. *frangere* aus sowol losbrechen als zerbrechen, also befreien z. B. 136, 24 und zerbröckeln 1 K. 19, 11. Die Verfolger sind als wilde Thiere, als Löwen gedacht, welche ihren Fang zerfleischen und ihm die Knochen zermalmen. So blutgierig sind sie nach seiner Seele d. i. seinem Leibesleben. Nach der angstvollen Unruhe dieser 1. Str. stimmt die 2. den Ton trotzbietenden Selbstbewußtseins an.

V. 4—6. Der Ueberschrift zufolge deutet זֹאת auf den Inhalt jener verleumderischen Reden des Benjaminiten. Mit אִם־יֶשׁ־עָוֶל בְּכַפָּי vergleiche man Davids Wort an Saul אֵין בְּיָדִי רָעָה 1 S. 24, 12. 26, 18.; man sieht daran zugleich im Kleinen den Unterschied poetischen und prosaischen Ausdrucks. שְׁלֻמִי (Trg. לְבַעַל שְׁלָמַי) nennt er (mit Bezug auf Saul) den auf friedlichem freundschaftlichem Fuße mit ihm Stehenden, von dem Verbum שָׁלֵם in der Bedeutungsnüance: in vollem Einverständnis, ungetrübtem Einvernehmen stehen, vgl. das Adj. שָׁלוֹם 55, 21 und אִישׁ שְׁלוֹם 41, 10. Das V. גָּמַל, verw. גָּמַר, bed. urspr. vollenden, vollführen (√גם, כם, vgl. כְּנָמָה, voll s. oder machen, häufen). Man sagt גָּמַל טוֹב und גָּמַל רַע, und auch ohne Sachobject גָּמַל עָלַי oder גְּמָלַנִי *benefecit* oder *malefecit mihi.* Wir verbinden aber gegen die herrschende Acc. nach dem Targ. גְּמָלְתִּי mit רָע, nicht mit שְׁלֻמִי (Olsh. Böttch. Hitz.), obwol שָׁלֵם neben מְשַׁלֵּם wie z. B. דִּבֵּר neben מְדַבֵּר „vergeltend" bed. könnte; auch Hupf. Riehm lassen diese Deutung: „wenn ich dem mir Böses Vergeltenden zugefügt habe", nämlich solches, mit Recht deshalb fallen, weil bei גמלתי ungern das Sachobject vermißt wird und also רע dafür zu gelten hat.

---

1) LXX übers. an u. St. farblos ψαλμός und Hab. 3, 1 μετ' ᾠδῆς, wonach E. E. Geiger die gleiche Aufschrift des 15. Salomo-Psalms erklärt.

In 5b erkl. wir nicht nach der sonst üblichen Bed. von חִלַּץ: vielmehr errettete ich . . (Louis de Dieu, Ew. §. 345a, Hupf. Riehm). Der Schaltsatz wäre zu kurz, um gegenüber den drei hypothetischen Sätzen als in einen andern Ton einlenkend zu gelten; auch stünde er ungeschickt unmittelbar zwischen Vordersatz und Nachsatz und begönne, sich selbst unkenntlich machend, mit *fut. consec.* Warum soll חִלַּץ hier nicht seiner Grundbed. *expedire, exuere* gemäß (wonach auch die Bed. des Errettens, genau genommen, nicht von der Vorstellung des Herausziehens, sondern des Losmachens *exuere vinclis* ausgeht) *exuere* = *spoliare,* wie im Aram., bed. können? Und wie trefflich paßt das als Anspielung auf den Vorgang in der Höhle, wo David Saul nicht rettete, wol aber ohne auf חֲלִיצָה *exuviae* auszugehen ihm den Rockzipfel abschnitt! „Er spricht — wie Hgst. bem. — diese Betheurung seiner Unschuld ganz allgemein aus, dadurch zeigend, daß sein Betragen gegen Saul nicht etwas Einzelnes, sondern ein in seiner ganzen Gesinnung und Handlungsweise wurzelndes war.“ Ueber die *1 p. fut. conv.* mit *ah* s. zu 3, 6. רִיקָם gehört zu צוֹרְרָי wie 25, 3. 69, 5. In dem Nachsatze v. 6 ist das *fut. Kal* v. רָדַף in beispielloser Weise dreisylbig gemacht, indem aus יִרְדֹּף zunächst mit Lautbarmachung des *Schebâ* יְרַדֹּף (wie יְצַחֵק Gen. 21, 6., תְּהַלֵּךְ Ps. 73, 9. Ex. 9, 23., שְׁמָעָה 39, 13) geworden und dieses dann durch euphonisches *Dag. forte*[1] geschärft ist; andere Erklärungsweisen, wie von Chajug' = יתרדף oder von Kimchi als Mischform aus *Kal* und *Pi.*[2], sind schon durch Baer, *Thorath Emeth* p. 33., beseitigt. Auf diese daktylische Jussivbildung des *Kal* folgen die regelmäßigen Jussive des *Hi.* יַשֵּׂג u. יַשְׁכֵּן. Der Rhythmus ist ähnlich, näml. jambisch mit untermischten Anapästen, wie in der auch 18, 38 nachklingenden Grundstelle Ex. 15, 9. Durch den Parallelismus mit נַפְשִׁי und חַיַּי erhält כְּבוֹדִי die durch 16, 9. 30, 13. 57, 9. 108, 2. Gen. 49, 6 gesicherte Bed. „meine Seele“, wie schon Saad. Gecatilia AE erklären; des Menschen Seele ist seine Doxa und das ist sie als Abbild der göttlichen Doxa (Psychol. S. 98 u. ö.). Auch das „in den Staub lagere er“ ist diesem Sinne des כבודי mindestens ebenso günstig, wie dem Sinne persönlicher und amtlicher Würde (3, 4. 4, 3). In den Staub lagern ist s. v. a. 22, 16 in den Todesstaub legen. שְׁכֻנֵי עָפָר Jes. 26, 19 sind die Todten. Die Seele ist nach biblischer Vorstellung tödtbar (Num. 35, 11) und sterblich (Num. 23, 10). Sie bindet Geist und Leib zusammen und dieses Band wird durch den Tod zerschnitten. David unterstellt sich, falls er jemals unedel gehandelt, willig dem Tode. Die Musik hat hier aufzurauschen, um den Ausdruck dieses getrosten Bekenntnisses zu verstärken. In der folg. Str. steigert sich

1) Das *Dag.* ist gleicher Art wie im Bereich des Nomens das Dag. in סַמָּלִים, vulgärarab. *farassî* (mein Pferd), s. Wetzstein, Inschriften S. 366.

2) Die Ansicht Pinskers, daß die Punctation יִרְדֹּף den Zweck habe, dem Leser die Wahl zwischen den LA יִרְדֹּף und יִרְדְּפֵהוּ freizustellen, geht von dem Grundsatz aus, daß der Text wie er vorliegt hie und da eine doppelte Möglichkeit der Lesung offen lasse und also ein Schwanken der Ueberlieferung bekunde; aber dieser Grundsatz, welcher der Zweifelsucht und dem Fantasiespiel weitgreifenden Vorschub leistet, ist ohne erweisbare Berechtigung.

die Unschuldsbetheurung zu herausfordernder Anrufung des göttlichen Gerichts und prophetischer Gewißheit der Nähe desselben.

V. 7—9. Im Bewußtsein der eignen Unschuld fordert er J. auf, Gericht zu halten und den Seinen Recht zu schaffen. Der Gesichtskreis erweitert sich ihm von den Feinden in nächster Umgebung auf die J. und seinem Gesalbten feindliche Welt überhaupt. Hupf. meint, daß die Volksversammlung nur Zeugenstelle zur Erhöhung der Feierlichkeit vertrete und Riehm fügt hinzu, daß das Recht des schmählich Verkannten vor aller Welt zur Anerkennung gebracht werden solle. Aber nach 9a sind ja die Völker Obj. des Gerichts. Ebenso liegen bei den Propheten Specialgericht und Weltgericht wie auf der Fläche eines Gemäldes beisammen. Diese Zusammenschau hat ihre Wahrheit daran, daß das schließliche Weltgericht nur der Abschluß des fort und fort sich vollziehenden Weltgerichts der Weltgeschichte selbst ist. Die Sprache nimmt hier den denkbar höchsten majestätischen Aufflug. Mit קוּמָה (*Milra* wie 3, 8), einem aus Mose's Munde genommenen Gebetswort Davids (9, 20. 10, 12), wird J. aufgefordert einzuschreiten; parallel ist הִנָּשֵׂא erhebe dich, zeige dich in deiner Erhabenheit 94, 2. Jes. 33, 10. Der Zorn, in welchem er aufstehen soll, ist das Princip seiner Strafgerechtigkeit; mit diesem seinem Zorn soll er sich gürten (76, 11) wider die Ueberwallungen der Dränger des Gottesgesalbten, d. i. ihre mannigfachen und vielen Feindseligkeitsbezeigungen rächend; עֲבְרוֹת äquivalente Verbindungsform für עֶבְרָה Iob 40, 11 vgl. 21, 31., von עָבַר, welches den Zorn als aus dem Innern hervorbrechenden und in Wort und That übergehenden bez. (vgl. arab. فَشّ vom Wasser: es überströmt seinen Damm, vom Zorn: er läuft über). Gegen die Acc. מִשְׁפָּט als Obj. zu עוּרָה zu ziehen ist sprachgebrauchswidrig und es als Acc. der Richtung = לַמִּשְׁפָּט (35, 23) zu fassen (Hitz.) gezwungen; die Acc. nehmen mit Recht עוּרָה אֵלַי zus.: wach auf (werde rege) mir zu d. i. mir zu Hilfe (אֵלַי wie לִקְרָאתִי 59, 5). Daß dann צִוִּיתָ precativ s. v. a. צַוֵּה sei: ordne Gericht, ist hier wie 71, 3 eine syntaktisch nicht zu begründende Ansicht. Es müßte wenigstens וְצִוִּיתָ mit *Waw consec.* heißen. Zulässig dagegen ist die relat. Fassung: der du Gericht geordnet (Mr. Hgst.), aber unnöthig; wir nehmen es für sich in begründendem Sinne, nicht als Umstandssatz: Gericht befohlen habend (Ew. Riehm), sondern als nebengeordneten Satz: du hast ja Handhabung des Rechts anbefohlen (Hupf.). Der Sänger arrangirt nun, so zu sagen, die Gerichtsscene: die Versammlung der Nationen soll einen Kreis um J. bilden, inmitten desser er Gericht hält, und nach gehaltenem Gericht soll er über sie hinweg (Gen. 17, 22) emporschweben und wie nach dem Kampf ein Triumphator (s. 68, 19) zur Himmelhöhe zurückkehren. Obgleich es befremdet, daß die Abhaltung des Gerichts selbst ohne besonderen Ausdruck bleibt, so ist doch Hupfelds u. A. Auffassung: setze dich wieder auf deinen himmlischen Richterthron um Gericht zu halten wegen des hiezu nicht passenden שׁוּבָה (vgl. dagegen 21, 14) abzuweisen; שׁוּב לַמָּרוֹם kann nur Rückkehr Jahve's in seine selige Ruhe nach vollzogenem Gerichte bed. Was v. 7. 8. glaubenskühn verlangen, spricht

v. 9 Anf. als prophetische Hoffnung aus, aus welcher wieder die Bitte hervorgeht, daß der Weltrichter auch ihm Recht schaffen möge (שָׁפְטֵנִי *vindica me,* wie 26, 1. 35, 24) gemäß seiner Gerechtigkeit und der ihm bewußten, ihm inwohnenden Lauterkeit. עָלַי ist eng mit תָּמִי zu verbinden, wie man sagt נַפְשִׁי עָלַי (Psychol. S. 152). Auch was die Person als Ich, als Subject als an ihr befindlich von sich selbst unterscheidet, bez. sie mit עָלַי. Elliptisch erklärend: „komme über mich" (Ew. Olsh. Hupf.) verkennt man diesen psychologisch sinnigen Sprachgebrauch. Ueber תֹּם s. zu 25, 21. 26, 1.

V. 10—11. Diese Str. redet die ruhige Sprache getrosten Vertrauens, welcher das aufsteigende und zur Ruhe gehende Cäsurenschema besonders angemessen ist. Um das Aufhören des Bösen ist es ihm zu thun: es ende doch (גָּמַר intr. wie 12, 2. 77, 9) . . sein Gebet ist also nicht gegen die Personen als solche, sondern gegen das Böse an ihnen gerichtet; dieser Ps. ist der Schlüssel zu allen wider Feinde betenden Ps. Ebenso wünschend ist וּתְכוֹנֵן gemeint, einer der verhältnißmäßig seltenen Voluntative der *2 p.* (Ew. §. 229): und festigen mögest du . . ; der gewünschten Endschaft des Bösen entspricht positiv die gewünschte Sicherung und Befestigung der Gerechten, die es gefährdet und an deren Bestande es rüttelt. Mit וּבֹחֵן beginnt ein Umstandssatz, eingeführt durch ו, aber ohne Personalpronomen, welches sowol im participialen Hauptsatze wie Jes. 29, 8 (s. dort) als im partic. Untersatze wie hier (vgl. 55, 20) nicht selten wegbleibt: *cum sis = quoniam cs.*[1] Die Nieren sind Sitz der Affekte, wie das Herz der Gedanken und Gefühle; Nieren und Herz liegen vor Gott bloß — eine Jer. 11, 20. 20, 12. Ap. 2, 23 sich wiederholende Bez. des alleinigen *καρδιογνώστης.* Das V. בָּחַן, von der Grundvorstellung des Reibens (بحن) und des Erprobens durch Reiben (vgl. دری zu Ps. 139, 3) ausgehend, bez. erfahrungsmäßiges wolvermitteltes Wissen. Mit אֱלֹהִים in der Senkung ist das Adj. im Sing. verbunden wie 78, 56 vgl. 58, 12. Gott ist der Gerechte und durch seine Kenntnis des Innersten ist er vollkommen befähigt, sich je nach Erfordernis und Bedürfnis sowol gerecht in Zorn als gerecht in Gnade zu erweisen.[2] Darum kann David getrost hinzufügen: מָגִנִּי עַל־אֱלֹהִים meinen Schild trägt Gott; לְ (89, 19) würde bed.: er hat ihn, er (mein Schild)

1) Auch die 3 *perf.* קָטַל ist s. v. a. tödtend, näml. er (s. Philippi, Status constr. S. 168), obschon die arab. Grammatiker sie neutrisch fassen oder vielmehr leugnen daß sie ihr Subj. in sich selbst trage.

2) Diestel in seiner Abh. über die Idee der Gerechtigkeit (Jahrbb. für Deutsche Theol. 1860 S. 173—253), einem dankenswerthen Beitrag zur biblischen Theologie, definirt die Gerechtigkeit als dasj. Thun Gottes, welches die sich universalisirende Bundesidee zu verwirklichen sucht. Sie steht ihm in gewissermaßen polarischem Verh. zur Heiligkeit, welche in der national beschränkten theokratischen Bundesidee wurzele. Aber diese auf קדשׁ und צדיק vertheilten Merkmale des Particularen, spezifisch Israelitischen und Universalen, Gemeinmenschlichen treffen nicht zu: קדוֹשׁ ist Gott als der über den Schmuz der Sünde und überh. über die Schranke der Endlichkeit Erhabene, in seinem Sein und Leben ethisch Vollkommene und צדיק ist er als der nach der Norm seiner Heiligkeit und seines Rathschlusses Handelnde.

gehört ihm, עַל (1 Chr. 18, 7) er trägt ihn oder, wenn man Schild im Sinne von Schildung nimmt: er hat meine Schildung auf sich genommen, sich ihr unterzogen (wie 62, 8 vgl. 56, 13. Richt. 19, 20), wie er überhaupt Heiland derer ist, die ihm geraden d. i. aufrichtigen, falschlosen (vgl. 32, 11 mit v. 2) Herzens ergeben sind. Absichtlich wiederholt sich צַדִּיק am Ende der beiden ersten Zeilen — die bes. in Jes. c. 40—66 beliebte Palindromie. Und zu der gemischten (chromatischen) Art dieses Ps. gehört auch dies, daß er elohimisch und jehovisch zugleich ist. Aus der ruhigen Sprache herzinniger Anheimgabe an Gott geht die folg. Str. in die lehrgedichtartige und wieder bewegtere Sprache ernster Warnung über.

V. 12—14. Wenn Gott seinen Zorn schließlich losbrechen läßt, so thut er es nicht, ohne vorher alltäglich bedräut zu haben, den Gottlosen nämlich, vgl. Jes. 66, 14. Mal. 1, 4. Das V. זָעַם erklärt sich aus dem arab. تَزَعَّمَ, welches das Gebrüll eines gereizten Thieres und das Reden eines erzürnten Menschen bed. Gott gibt dem Gottlosen seinen זעם d. i. seine, des Erzürnten, Bedräuung fort und fort zu fühlen, um ihn heilsam zu erschrecken. Subj. des Bedingungssatzes אִם־לֹא יָשׁוּב ist irgendwelcher Gottlose und Subj. des Hauptsatzes, wie dessen Verfolg in v. 14 zeigt, Gott. Wenn einer (man) sich nicht bekehrt, so wetzt J. sein Schwert (vgl. Dt. 32, 41). Dieser Sinn der Worte ist zusammenhangsgemäß, während bei der Uebers.: „fürwahr er (Elohim) wetzt wieder sein Schwert“ (Böttch. Ew. Hupf.) יָשׁוּב, welches übrigens ungetrennt bei יְלַטּוֹשׁ stehen würde (vgl. z. B. Gen. 30, 31), sinnlos und das schwörende אִם־לֹא zwecklos ist. Das Strafgericht bereitet sich allmählich vor, wie das Fut. sagt; es ist aber, wie die Perf. sagen, andererseits auch wie ein bereits gegen den Sünder gespannter Bogen mit auf ihn zielendem Pfeile, so daß es sich allaugenblicklich vollziehen kann. Es wechseln כּוֹנֵן von der Zurechtmachung und הֵכִין von der Richtung. לוֹ, auf den Sünder bezüglich, steht nachdrücklich voran wie Gen. 49, 10. 1 S. 2, 3 und ist s. v. a. אֵלָיו Ez. 4, 3. Reflexiv gemeint (Olsh. Ew. u. A.) oder auf den Bogen bezüglich (Hier.) würde es nicht seinem Verbum vorausstehen, und wozu überhaupt stünde es dann? „Brennende“ Pfeile sind Brandpfeile (זִקִּים, זִיקוֹת v. זָנַק ונצ fortschnellen) und Gottes Brandpfeile sind die von ihm geschleuderten Blitze 18, 15 Zach. 9, 14. דָּלַק brennen geht, wie das arab. دَلَقَ zeigt (s. zu Spr. 26, 23), auf die Vorstellung des unsteten Hin- und Wiederfahrens (דל/) der Flamme zurück. Das Fut. יִפְעָל bed. die gleichzeitige Speisung der auf den Sünder gerichteten Pfeile mit Feuer des Zorns. Der Fall mit Cusch ist verallgemeinert: in Schwert und Pfeil ist die mannigfaltige Energie des göttlichen Zorns verbildlicht, dessen sofortigen Ausbruch nur die göttliche Langmut verhindert. Die Vorstellung ist nicht grobsinnlich, sondern die Lebendigkeit der Idee treibt von selbst zu ihrer Verleiblichung.

V. 15—18. Diese Schluß-Str. prophezeit dem Gottesfeinde, wie richterlich dictirend, was seiner wartet und schließt mit Aussicht auf Dank

und Lobpreis. Der Mensch gebiert was er empfangen, er erntet was er gesäet. Unter diesen Bildern von הָרָה und יָלַד (חִיל, חָבֵל, הוֹלִיד), זָרַע und קָצַר findet sich von dieser Grundstelle aus, zunächst Iob 15, 35., häufig die Selbststrafe der Sünde dargestellt; Sündenthat, Sündenschuld, Sündenstrafe erscheinen überhaupt als ineinander übergehende Begriffe. David sieht in der Versündigung seiner Feinde ihr Selbstverderben. Es ist auffällig, daß vom Kreisen und dann erst vom Schwangergehen die Rede ist; denn חִבֵּל bed. wie Hohesl. 8, 5 *ὠδίνειν*, nicht: empfangen (Hitz.); auch das arab. *ḥabila* (Synon. v. *ḥamala*) heißt nicht empfangen im Untersch. von schwanger s., sondern beides: schwanger s. und schwanger werden. Die Accentuation deutet schon auf das richtige Verhältnis der 3 Satzglieder. Zuerst wird im Allgem. gesagt: siehe er wird kreisen d. i. wie in Geburtsschmerzen sich windend hervorbringen אָוֶן Unheil als die aus seiner Heillosigkeit hervorgehende Folge. Dann wird, indem dieser Gedanke in seine zwei Faktoren zerlegt wird (Hupf.), fortgefahren: er wird nämlich עָמָל empfangen (*concipere*) und gebären שֶׁקֶר. Jenes bed. Mühsal *molestia,* wie auch *πονηρία* was *πόνον* macht; dieses Lüge, näml. Selbstbelügung, Täuschung, Vereitlung, indem die Andern bereitete Beschwer, wie v. 17 gesagt wird, als beschwerende, erdrückende Last sich auf den Sünder selbst zurückwendet, vgl. Jes. 59, 4., wo אָוֶן für שֶׁקֶר den Fluchsold der Sünde bez., welcher in Entlarvung der Nichtswürdigkeit, in Enttäuschung der Selbsttäuschung besteht. Eine andere Wendung desselben Ged.: er gräbt sich selbst die Grube 57, 7. Koh. 10, 8. Das vorausgehende Graben besagt 16[a], das folgende Hineinfallen 16[b]: der Aorist נָפַל wie z. B. 13[b]. 16, 9. 29, 10. Das attributive יְפָעָל ist virtueller Gen. zu שַׁחַת und wird mit Recht Ges. §. 123, 3[a] als Präs. gefaßt: mitten in Vollführung des Andern bereiteten Verderbens wird dieses sein eigenes. Die Andern bereitete Mühsal עָמָל wendet sich auf sein eigenes Haupt zurück (בְּרֹאשׁוֹ an diesem haftend, wie עַל־רֹאשׁוֹ auf diesem sich niederlassend und lastend), und die Andern zugefügte Unbill חָמָס fährt, von dem Strafrichter droben (Mi. 1, 12) zurückgewendet, auf seinen eignen Scheitel (קָדְקָדוֹ mit *ŏ* bei *ḳ* wie z. B. Gen. 2. 23) nieder, vgl. mit Riehm die Bilder dafür Spr. 26, 27. Sir. 27, 25: „wer einen Stein in die Höhe wirft, wirft ihn auf den eignen Kopf." So wird die Gerechtigkeit Gottes in Zorn an dem Bedrücker und in Gnaden an dem schuldlos Bedrohten offenbar. Dann wird der Gerettete, dann will David J. danken, wie es diesem nach seiner Gerechtigkeitsoffenbarung zukommt, besingen den Namen Jahve's des Hocherhabenen (עֶלְיוֹן als Beiname Gottes z. B. 57, 3 immer ohne Art.). Sich offenbarend hat er sich einen Namen gemacht. Er hat sich aber offenbart als allgewaltiger Richter und Retter, als der alles Geschehen hienieden überwaltende Gott der Heilsgeschichte. Diesen Namen, den er sich thatsächlich gemacht hat; gibt ihm dann David in Liederecho zurück. In הוֹדָה (v. יָדָה יָדָה[1]) liegt

1) Es läßt sich zwar fragen, ob יד und ידה wirklich gleiche Wurzeln seien, aber das Arabische, welches für die √ידה mannigfache Wendung der Bed. des Streckens aufweist, spricht für die Einheit.

die Wurzelvorstellung der Projection (des „Entwerfens“) wie in *fa-t-eri* des ans Licht oder zu Tage Bringens. Der Bekennende setzt was in ihm ist aus sich heraus. Dank und Lob sind Zurückwerfung des Guten und Herrlichen das man erfahren.

PSALM VIII.

Lobpreis der Verherrlichung des Schöpfers des Sternenhimmels an dem winzigen Menschen.

2 **Jahve unser Herrscher,**
Wie prächtig ist dein Name auf der ganzen Erde,
Der du mit deiner Glorie angethan die Himmel!
3 **Aus Knaben- und Säuglingsmund hast du eine Macht gegründet,**
Um deiner Widersacher willen,
Um zu dämpfen Feind und Rachgierigen.

4 **Wenn ich sehe deine Himmel, das Werk deiner Finger,**
Mond und Sterne, die du hingestellt hast:
5 **Was ist der Sterbliche, daß du sein gedenkest,**
Und der Menschensohn, daß du sein dich annimmst!
6 **Und hast gemacht ihn wenig untergöttlich**
Und mit Herrlichkeit und Würde ihn gekrönet.

7 **Du machtest ihn zum Herrscher über die Werke deiner Hände,**
Alles hast du gelegt unter seine Füße:
8 **Hürdenvieh und Rinder allzumal**
Und auch das Gethier der Gefilde,
9 **Des Himmels Vöglein und die Fische des Meers,**
Was durchzieht der Meere Pfade.

10 **Jahve unser Herrscher,**
Wie prächtig ist dein Name auf der ganzen Erde!

Mit gleicher Aussicht auf strafrichterliche Enttäuschung der Feinde, wie Ps. 6, schloß Ps. 7; dieser ist das beispielsweise erläuternde spezialisirende Seitenstück zu jenem. Erinnern wir uns zugleich, daß Ps. 6, wenn nicht ein Morgenlied, doch auf schlaflose durchweinte Nächte zurückblickt, so liegt der Sinn der Anordnung zu Tage, wenn nun auf Ps. 6 mit 7, seinem Seitenstück, ein Nachtlied folgt. David dichtet auch in Nächten; Psalmensang Jahve's war, wie 42, 9 ein korahitischer Dichter von sich sagt, auch in der Nachteinsamkeit seine Gesellschaft. Die Nichterwähnung der Sonne v. 4 zeigt, daß Ps. 8 ein solches Nachts oder doch wenigstens mit Versetzung in die Nacht gedichtetes Lied ist. Der Dichter hat den Sternenhimmel vor sich, hebt von der herrlichen Machtoffenbarung Jahve's auf Erden und am Himmel an und steht dann still bei dem Menschen, dem verhältnismäßig winzigen Menschen, zu dem sich J. in Liebe herabläßt und den er zum Herrn über sein Schöpfungswerk gemacht hat. Der Ps. ist, wie Ps. 104 u. a., ein lyrisches Echo des mosaischen Schöpfungsberichts. Ew. nennt ihn einen Blitz in das Dunkel der Schöpfung geworfen.

Die Autorschaft Davids erkennt selbst Hitz. an, während Hupf. schweigt und Olsh. sagt, daß sich nichts sagen lasse. Den Ged., daß David ihn als Hirtenknabe in der Steppe Juda's gedichtet (behaglich ausgeführt von Nachtigal, Psalmen gesungen vor Davids Thronbesteigung 1797, nach E. G. v. Bengels Dafürhalten *cum*

magna veri specie), stößt Hitz., nachdem er ihn aufgestellt, mit Recht wieder um. Mit Recht, denn wie die Evangelien keine Reden des Herrn aus der Zeit vor der Jordantaufe und der neutest. Kanon keine Schriften der Apostel aus der Zeit vor dem Pfingstfest enthält, so der alttest. Kanon keine Lieder Davids aus der Zeit vor seiner Salbung. Erst von da an, wo er der Gesalbte des Gottes Jakobs ist, wird er der liebliche Sänger Israels, auf deß Zunge das Wort Jahve's ist 2 S. 23, 1 f.

Die Ueberschrift lautet: *Dem Sangmeister auf der Gittith, ein Psalm Davids.* Der Trg. übers. *super cithara, quam David de Gath attulit;* also eine philistäische Cither, wie es (nach Athenäus und Pollux) eine eigentümliche phönikisch-karische Adonienfest-Flöte, Namens *γίγγρας*, und wie es eine ägyptische und eine phrygische Flöte gab, von welcher bei der Verwandtschaft des Phrygischen und Armenischen die Elegie (arm. *elegu* Rohr) den Namen zu haben scheint. Die Ps. mit überschriftlichem עַל־הַגִּתִּית sind alle (8. 81. 84) lobpreisenden Inhalts; die Gittith war also ein Instrument fröhlichen Klangs oder (wobei sich das ausschließliche Vorkommen in den Psalmüberschriften besser begreift) eine fröhliche Weise, viell. ein Marsch der gittäischen Garde 2 S. 15, 18 (Hitz.).

Kurtz gewinnt, indem er 2^{ab} wie v. 10 als Auf- und Abgesang für sich nimmt und 2^{c} (du dessen Majestät . .) zur ersten Strophe schlägt, 4 tetrastichische Str., aber אֲשֶׁר eignet sich nicht recht zum Strophenanfang; der D. würde dann, meinen wir, אתה אשר חנח תודו geschrieben haben.

V. 2—3. Hier zum ersten Male ist das im Ps. redende Subj. nicht ein Einzelner, sondern eine Mehrheit, und wer anders als die Gemeinde Israel, welche (wie Neh. 10, 30) J. ihren Herrn (אֲדֹנֵינוּ wie v. אֲדֹנִים *pl. excellentiae* Ges. §. 108, 2) nennen kann, zugleich aber auch weiß, daß sie was sie aus Gnaden geworden für die ganze Erde zu werden berufen ist. Der שֵׁם Gottes ist die in Werken der Schöpfung und Thaten des Heils vorliegende Abprägung (vgl. arab. *wasm* und *sîmâ* Zeichen, gr. *σῆμα*) oder Kennzeichnung (vgl. שָׁמַיִם wov. der Name des Himmels, hoch, hervorragend, kenntlich s.) seines Wesens, welches sich nicht anders als aus dieser sichtlichen und faßlichen Abbildung erkennen läßt (*nomen = gnomen*).[1] Dieser Name Gottes ist zwar noch nicht überall so

---

1) Die kufischen Sprachforscher leiteten *ism* (*sim* oder auch *sum*) v. وسم bezeichnen (= *wism*) ab, die basrensischen dagegen (s. Beiḍâwi's Koran-Comm. p. 3 s. der Fleischerschen Ausg.) v. سما, und dafür spricht sowol der Plur. أَسْمَآء und die dialektische Singularform سُمًى, als auch dies daß nirgends in den Beugungs- und Sproßformen des Worts ein anlautendes *Waw*, wol aber ganz so wie in *ibn* (v. بنا) und *ab* (v. einem V. ابى = ابا Iob S. 349) ein auslautendes *Waw* hervortritt z. B. سَمَوِيّ *nominalis* neben سَمَاوِيّ *coelestis*. Die sinnverwandten Nmm. سيماء Zeichen u. dgl. gehen auf den mittelvocaligen Stamm سام *f. o.*, *ponere*, *imponere* zurück (wov. وسم eine secundäre Bildung), vgl. سُومَة mit dem talmudischen שׁוּמָא Schätzung, Preis. Siehe übrigens Oehlers Art. *Name* in Herzogs RE und etymologisch Redslob, Zur hebr. Wortforschung: שֵׁם DMZ XXVI, 751—56.

erkannt und gepriesen, wie die Gemeinde, welcher die positive Offenbarung ihn gedeutet hat, ihn erkennen und preisen kann; aber dennoch ist er allüberall auf Erden אַדִּיר herrlich oder dem Wurzelbegriff (אדר, הדר Jes. 63, 1 *tumidum, amplum esse*) entsprechender: prächtig, wenn er auch ohne allen Widerhall wäre, näml. der in der Schöpfung und ihren Werken, durch die sich Gott kundbar und kennbar und nennbar gemacht hat, ausgesprochene göttliche Name.[1] Den Satz mit אֲשֶׁר darf man nun nicht übers.: der du deine Herrlichkeit dem Himmel anthun wollest (Ges. sogar: *quam tuam magnificentiam pone in coelis*), solcher Gebrauch des Imper. nach אשׁר ist unerhört, denn Koh. 7, 12 vgl. Tit. 1, 13., worauf Hofmann verweist, geschieht der Anschluß nicht mittelst des relativen Fürworts, sondern einer relativen Conjunction (אֲשֶׁר = *siquidem* und *δι' ἣν αἰτίαν*); überdies erhält man so einen zwar in heilsgeschichtlichem Zus. statthaften (57, 6. 12), hier aber dem Grundton und der Situation zuwiderlaufenden Ged. Denn der Grundged. des Ps. ist der, daß der Gott, dessen Herrlichkeit der Himmel widerstrahlt, auch an der Erde und am Menschen sich verherrlicht hat, und die Situation des Dichters die, daß er Mond und Sterne vor Augen hat: wie könnte er da dem Himmel, dessen Herrlichkeit ihm in die Augen funkelt, Verherrlichung wünschen! Mit Ammon u. A., zuletzt Böhl, תְּנָה als Verkürzung von נָתֻנָה wie תַּחַת 2 S. 22. 41 = נָתַתָּה zu nehmen oder mit Thenius (Stud. u. Krit. 1860 S. 712 f.) geradezu so zu lesen ist ebenso unthunlich, denn wenn auch der Ged.: welche (die Erde) deine Herrlichkeit gibt (verkündet) über die Himmel hin nicht zusammenhangswidrig ist und zu diesem נָתַן הוֹד עֹז sich נָתַן 68, 34 und נָתַן כָּבוֹד Jer. 13, 16 vergleichen läßt, so bed. doch die RA נָתַן הוֹד עַל nichts anderes als Majestät auf jem. legen, ihn damit bekleiden Num. 27, 20. 1 Chr. 29, 25. Dan. 11, 21 vgl. Ps. 21, 6., und eben diesen Ged., daß der Name des Gottes, der seine Glorie auf die Himmel gelegt hat (148, 13), auch hienieden herrlich ist, erwartet man. Man wird also תְּנָה, obgleich es sonst immer Form des Imper. ist, als Inf. zu fassen haben, so wie רְדָה einmal Gen. 46, 3 als Inf. (wie arab. *rîda* Tränken, *lîda* Gebären — Formen, denen freilich im Hebr. genauer לֶדֶת u. dgl. entsprechen) vorkommt. תְּנָה הוֹדְךָ bed. Setzung deiner Herrlichkeit (eig. *τὸ τιθέναι τὴν δόξαν σου*) wie הֲדַעַת אֶת־יי Erkenntnis Jahve's und Ob. v. 5 שִׂים קִנּוֹ viell. Setzen deines Nestes Ges. §. 133, 1. Man erkläre: o du deß Legen deine Herrlichkeit (deß Herrlichkeitslegung) auf die Himmel ist d. i. der du diese zu der Stätte, darauf du deine Herrlichkeit gelegt, erkoren hast (Hgst.). Demgemäß übers. Hier.: *qui posuisti gloriam tuam super coelos.* Ebenso auch Syr. mit dem Targum: *d'jabt* (דיהבת) *schubhoch ʿal schᵉmajo* und S. *ὅς ἔταξας τὸν ἔπαινόν σου ὑπεράνω τῶν οὐρανῶν.* Sonderbar bleibt diese Verwendung des *n. verbale* und die genitivische Beziehung des אֲשֶׁר zu dem als Ein Begriff gefaßten תְּנָה הוֹדְךָ. Hitz. urtelt, daß so kein vernünftiger Mensch denke und schreibe, bricht aber zugleich da-

1) In der ersten sidonischen Inschrift kommt אַדִּיר als Beiname der Himmel vor (שׁמם אדרם).

mit den Stab über seine Conj. תַּן הַהוֹדְךָ (dessen Herrlichkeits-Erstreckung über die Himmel) mit ihrem zwecklosen Artikel und ihrem falsch vocalisirten תַּן, welches ein Thiername ist. Alle Schwierigkeit schwände freilich, wenn man נָתָה lesen dürfte (Hupf.). Aber תנה hat doch gar nicht das Ansehen, die Entstellung von נתה zu sein. Lieber nehmen wir an, daß תְּנָה irrige Vocalisation für תָּנָה (sich erstrecken, vgl. Hos. 8, 10 darstrecken, spendiren): du dessen Herrlichkeit sich erstreckt über die Himmel, wofür sich auch Riehm entscheidet. Unannehmbar ist die Vocalisation תְּנָה (Paulus, Kurtz): du dessen Herrlichkeit gepriesen wird (Pass. des nordpalästinischen תִּנָּה Richt. 5, 11. 11, 40), was vielmehr als Aussage von etwas Fortgehendem רְתֻנָּה heißen müßte. Bei unserer Lesung תָּנָה hat der Verbalbegriff, welcher sich 113, 4. 148, 13 hinzudenkt, hier wirklichen verbalen Ausdruck. Es folgt nun v. 3 die Begründung von v. 2[a]: auch allenthalben auf Erden trotz ihres Abstandes von den Himmeln droben ist Jahve's Name herrlich, denn selbst schon Kinder und sogar Säuglinge verherrlichen ihn da und zwar nicht stumm und unthätig durch ihr bloses Dasein, sondern mit ihrem Munde. עוֹלֵל (= מְעוֹלֵל) oder עוֹלָל ist das schon reifere selbstthätig sich regende, mit Spiel sich ergötzende (Jer. 6, 11. 9, 20) Kind, v. עוֹלַל (*Po.* v. עָלַל *ludere*)[1], nach 1 S. 22, 19. 15 3 versch. von יוֹנֵק d. i. Säugling, aber nicht *infans,* sondern, da die Hebräerinnen sehr lange zu säugen pflegten, ein kleines Kind, welches schon stammeln, schon reden kann (s. 2 Macc. 7, 27). Aus dem Munde solcher Wesen hat J. sich עֹז gegründet. LXX übers. Lobpreis *αἶνον*, und allerdings hat עֹז zuweilen den Sinn Gotte im Lobpreis zurückgegebener Gewalt, also lobpreisender Anerkennung seiner Gewalt, aber nur mit Vv. des Gebens 29, 1. 68, 35. 96, 7. Für sich allein kann es das nicht bed.: es ist hier Obmacht oder Siegesmacht, die sich Gott aus ihn bekennender Kinder Munde schafft. Diese Trutz- und Schutzmacht ist, wie schon Luther hiezu bemerkt, als ein festes Gebäu, עֹז als מָעוֹז (Jer. 16, 19 vgl. Spr. 21, 22) d. i. Veste, Hort, Bollwerk, Schutzwehr gedacht, zu dessen Grundlage er den Mund d. i. das Lallen der Kinder genommen hat, und zwar um der sich ihm thatsächlich Widersetzenden willen, um zu dämpfen (הַשְׁבִּית machen daß etwas sich setzt, legt, feiert, es zum Schweigen bringen z. B. Jes. 16, 10.

---

1) So abgeleitet stellt sich עולל (vgl. beduinisch עאלול ʿâlûl junges Rind) zu תַּעֲלוּל, wogegen עוּל als Synon. v. יונק den Unterhaltenen, Genährten bed., denn die Wurzelbed. v. עוּל ist dem arab. عال *f. o* zufolge „schwer wiegen, wuchten, obliegen; sich obliegend haben, tragen, stützen, erhalten", wov. عَيِّل *plur.* أَعْيَال das unterhaltene Kind des Hauses (das *Gen. Rabba* c. 36 u. ö. erwähnte arab. Wort in der Bed. ינוקא) und عَيِّلَة (in Damask عَيْلَة *plur.* عَيْلات) die dem *pater familias* zu nähren obliegende Familie. Die unmittelbare Bed. säugen hat weder عال *f. o* noch das von der säugenden Schwangeren übliche غال *f. i*; auch der Dämon *Ghul* hat nicht vom Verschlingen oder Aussaugen (Ges.), sondern vom verderberischen Ueberfallen (غال *f. o*) den Namen.

Ez. 7, 24) solche die gegen ihn und die Seinen gehässige Grundsätze hegen und von Rachedurst, der sich in Flüchen ausspricht, beseelt sind (ebenso verbunden 44, 17). Es sind die ingrimmigen lästernden Gegner der Offenbarung gemeint. Kindermund hat J. diesen als wehrhafte Streitmacht entgegengestellt. Was thöricht und schwach vor der Welt ist, hat er erwählt, um zuschanden zu machen die Weisen und was stark ist 1 Cor. 1, 27. Unscheinbare natürlicherweise ohnmächtige Werkzeuge sind es, durch welche er hienieden seinen Namen verherrlicht und was dieser Verherrlichung entgegen ist überwindet.

V. 4—6. Falsch übers. Stier: denn ich werde anschaun; der bezielte Hauptged. ist v. 5 (∞ 2^a. 3), v. 4 also Vordersatz (∞ 2^b) und כִּי somit = *quum, quando* im Sinne von *quoties:* so oft er die Himmel, das Werk der Finger Gottes, d. i. die unmittelbar von ihm mit der Kunst schöpferischer Weisheit geformten und seinen Namen in leuchtenden Zügen an sich tragenden (weshalb er שָׁמֶיךָ sagt) anblickt, die Himmel mit ihren unabsehbaren Räumen (was in dem Plur. שָׁמַיִם liegt), den Mond (יָרֵחַ, himjarisch *warch,* v. יָרַח = אָרַח wandern oder v. יָרַק = יָרֵק falb, gelb s.) und die in unendliche Fernen sich verlierenden zahllosen Sterne dahinter (כּוֹכָבִים = כֹּבָבִים v. כבב كبب ballen: die runden, kugelförmig, sphärisch gestalteten Körper), denen J. an dem Himmelsgewölbe ihre feste Stätte angewiesen (כּוֹנַן herstellen und aufstellen im Sinne der Existenz und des Bestandes): so bemächtigt sich seiner jedesmal der Gedanke: was ist der Sterbliche .. Der nächste Ged. wäre: wie so gar nichts ist dagegen der hinfällige winzige Mensch, aber über diesen Ged. wird hinausgeschritten, um in dankbarer Rührung und staunender Anbetung die in um so herrlicherem Lichte erscheinende göttliche Liebe zu feiern, die sich zu dem armen Erdenstaube herabläßt. אֱנוֹשׁ v. אָנַשׁ = נוּשׁ gebrechlich s. (versch. v. אָנַשׁ = أنس *assuescere,* wov. אִישׁ = *inś*) bez. den Menschen von Seiten seiner Ohnmacht, Hinfälligkeit, Sterblichkeit (s. 103, 15. Jes. 51, 12 u. zu Gen. 4, 26). Auch בֶּן־אָדָם ist nicht ohne eine solche Nebenbeziehung: es erinnert an den Ursprung des Menschen von der Erde (אֲדָמָה) und an den mit Sünde befleckten Anfang seiner Geschichte. Es ist mit Rückbez. auf עוֹלָלִים וְיוֹנְקִים s. v. a. Iob 14, 1 יְלוּד אִשָּׁה: der Mensch nicht in der Unmittelbarkeit seines Ursprungs, sondern wie er durch menschliche Vermittelung, geboren vom Weibe, ins Dasein tritt. Es ist, wie aus beiden Bezeichnungen hervorgeht, vom Menschen der Gegenwart die Rede. Der Mensch, wie wir ihn an uns selbst und Anderen vor uns haben, dieses schwache und abhängige Wesen, ist doch unvergessen bei Gott, Gott gedenkt seiner und sieht sich nach ihm um (פָּקַד √ פק mit weit aufgethanen Augen nach etwas sehen, von aufmerksamer Besichtigung, insbes. Heimsuchung und mit dem Acc. gewöhnlich von liebreich fürsorglicher z. B. Jer. 15, 15), er überläßt ihn nicht sich selbst, sondern tritt in persönlichen Verkehr mit ihm, er ist sein besonderes gnädiges Augenmerk (vgl. 144, 3 und die Parodie des Angefochtenen Iob 7, 17 f.). Erst v. 6 blickt auf die Schöpfung zurück. וַתְּחַסְּרֵהוּ (anders als das *fut. consec.* Iob 7, 18) be-

sagt ehedem Geschehenes.[1] חִסַּר מִן bed. einem etwas mangeln lassen, so daß es ihm fehlt Koh. 4, 8.; מִן ist weder das comparative *(paullo inferiorem eum fecisti Deo)* noch das partitive *(paullum derogasti ei divinae naturae)*, sondern, da אלהים nie in abstracter Weise s. v. a. göttliche Wesenheit ist, das negative *(paullum derogasti ei ne esset Deus)*, so daß מאלהים s. v. a. מֵהֱיוֹת אלהים vgl. מִמֶּלֶךְ 1 S. 15, 23. מְעָט Jes. 7, 8 (Riehm). Die LXX übers. *ἠλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ᾽ ἀγγέλους*, wofür die anderen Griechen *παρὰ θεόν*. Der Mensch ist laut Gen. 1, 27 בְּצֶלֶם אֱלֹהִים geschaffen, er ist ein gottesbildliches und also nahezu ein göttliches Wesen. Gott faßt sich aber dort, indem er sagt: „wir wollen Menschen machen in unserem Bilde nach unserer Aehnlichkeit" mit den Engeln zusammen; die Uebers. der LXX, mit der auch Trg. und die herrschende jüdische Auslegung übereinstimmen, ist also nicht unberechtigt. Weil die Engel in der biblischen Anschauungsweise so eng mit Gott als die nächste geschöpfliche Ausstrahlung seines Wesens zusammengefaßt werden, ist es wirklich möglich, daß David in מֵאֱלֹהִים an Gott mit Einschluß der Engel gedacht hat. Der Mensch ist, indem gottesbildlich, zugleich engelsbildlich, und, indem nur wenig untergöttlich, auch nur wenig unterengelisch. Die gewissermaßen über die Engel erhabene Stellung, welche er dadurch einnimmt, daß er, inwiefern Geist und Materie in ihm geeinigt sind, das Band alles Geschaffenen ist, bleibt hier außer Betracht. Der Verf. hat nur das Eine im Sinne, daß der Mensch gegen Gott, welcher רוּחַ ist, und gegen die Engel, welche רוּחוֹת sind (Jes. 31, 3. Hebr. 1, 14), darin zurücksteht, daß er ein materielles und eben deshalb beschränktes und sterbliches Wesen ist, wie Theodoret kurz und gut bemerkt: *τῷ θνητῷ τῶν ἀγγέλων ἠλάττωται*. Das ist das מְעַט, worin sich concentrirt was ihm fehlt, daß er ein göttliches Wesen sei. Aber es ist eben nur מְעַט. Die Aussage 6[a] bezieht sich auf den gottesbildlichen Wesensbestand des Menschen und bes. auf den ihm eingehauchten Geist aus Gott, 6[b] auf seine in Gemäßheit dieses seines Antheils an göttlicher Natur gottähnliche Herrscherstellung: *honore ac decore coronasti eum.* כָּבוֹד (√ כב ballen, sich ballen, wov. כבד massig, wuchtig, gewichtig s.) ist die herrliche Erscheinung von Seiten der Wichtigkeit und Fülle (vgl. جَلَّ hochansehnlich, majestätisch, eig. dem Wurzelbegriff nach voluminös s.), הוֹד (vgl. הֵידָד, הַיְדָד) von Seiten der weithin hallenden Selbstverkündigung (s. zu Iob 39, 20); הָדָר von Seiten des Glanzes, der Majestät und Schönheit; הוֹד וְהָדָר 96, 6 oder auch הַדַּר כָּבוֹד הוֹד ח׳ 145, 5 Benennung der göttlichen Doxa, mit deren Abbild der Mensch wie mit einer Königskrone geschmückt ist. Das vorausgeg. *fut. cons.* stempelt auch תְּעַטְּרֵהוּ und תַּמְשִׁילֵהוּ zu historischen Rückblicken. Die folg. Strophe entfaltet die Königsherrlichkeit des Menschen: er ist der Herr aller Dinge, Herr aller irdischen Geschöpfe.

V. 7—9. Der Mensch ist ein König und nicht ein König ohne Land,

1) Die Worte werden bei Chrysost. nach der Hexapla griechisch umschrieben: *οὐθασρηοὺ μὰτ μηελωείμ*

die Welt ringsum mit den Werken schöpferischer Weisheit, welche sie erfüllen, ist sein Königreich. Das „unter die Füße legen“ klingt wie Umschreibung des רָדָה Gen. 1,26.28. כֹּל lautet wie Iob 13,1. 42,2. Jes. 44,24 unbeschränkt, die Entfaltung v. 8.9 aber bewegt sich nur in der Erdwelt und auch da nur exemplificirend in der Thierwelt des Landes, der Luft und des Wassers. Mit Hochgefühl durchmustert der D. dieses Herrschaftsgebiet des Menschen. Die Sprache lautet demgemäß hochpoetisch. Die Aufzählung beginnt mit den Hausthieren und geht von da zu dem Wilde fort — zusammen die Thiere des Festlands. צֹאן (צֹנֶא Num. 32,24) v. צָנָה (צָנָא) ضنى (ضناً), wofür auch ضان *f. o, proliferum esse* ist poetisch s. v. a. צֹאן, der sonst übliche Name des Schmal- oder Kleinviehs. אֲלָפִים (im Aram., wie der Buchstabenname zeigt, Prosa-Wort) ist im Hebr. poetisch s. v. a. בָּקָר, es heißen so, v. אָלַף sich anschmiegen, die dem Dienste des Menschen, bes. des Ackerbauers willig sich fügenden Rinder. Das Wild, welches in Prosa als lebhaftestes Gethier (חַיַּת הָאָרֶץ) חַיִּת heißt, führt hier den poetischen Namen בַּהֲמוֹת שָׂדָי wie Jo. 2,22 vgl. 1,20. 1S. 17,44.; שָׂדַי (*in p.* שָׂדָי) ist die archaistische und deshalb poetische Urform zu שָׂדֶה (v. שָׂדָה, Grundform سدا, in die Breite gehen, vgl. السادى das frei Laufende), welche nicht abgebeugt wird und dadurch collective Bed. gewonnen hat. Von den Landthieren kommt die Beschreibung auf die Thiere der Luft und des Wassers. צִפּוֹר (arab. mit vorgeschlagenem ع عُصْفُور, eig. der Pfeifer, Zwitscherer) ist das zartere Wort für עוֹף, und שָׁמַיִם ist poetischem Brauche gemäß ohne Art., während הַיָּם den Art. bekommt, um nicht einsylbig zu lauten und zu schnell zu verklingen. Bei יַמִּים durfte er wieder fehlen wie bei שָׁמַיִם. עֹבֵר ist collektives Partic. Wenn gemeint wäre: er (oder: indem er), näml. der Mensch, durchfährt der Meere Bahnen (Böttch. Cassel und schon AE Kimchi), so würde das nicht so monostichisch und irreführend ausgedrückt sein. Die Worte können zusammenfassende Bezeichnung der Thierwelt des Meeres sein, und diese vom kleinsten Gewürm bis zum riesigen Leviathan ist auch gemeint: *ὁππόσα ποντοπόρους παρεπισείβουσι κελεύθους* (Apolinar.). Herrscht der Mensch dergestalt über alles Lebendige, das ihn umgibt, das Nächste und Fernste, selbst das scheinbar Unzähmbarste: so versteht sich von selbst, daß auch alle leblosen Creaturen seiner Umgebung ihm als ihrem Könige dienen müssen. Der D. betrachtet den Menschen im Lichte seiner schöpferischen Bestimmung.

V. 10. Er hat nun dargethan was er v. 2 ausgesprochen, daß der Name Jahve's, dessen Herrlichkeit die Himmel widerstrahlen, auch auf Erden herrlich ist. So kann er denn den Ged., mit dem er begonnen, mit nun erfülltem Sinne schlußweise wiederholen und seinen Ps. wie zu einem Kranze zusammenwinden.

Gerade dieser Ps., von dem mans am wenigsten denken sollte, wird im N. T. öfter citirt und messianisch gedeutet; ja die Selbstbenennung Jesu mit *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, wiefern sie auf die alttest. Schrift zurückgeht, lehnt sich nicht minder

an diesen Ps. als an Dan. 7, 13. Der Gebrauch, welchen der Verf. des Hebräerbriefs 2, 6—8 von v. 5—7 dieses Ps. macht, zeigt, wie die neutest. messianische Anwendung vermittelt ist. Der Psalmist betrachtet den Menschen als Verherrlicher Gottes und als Gefürsteten Gottes. Die Carrikirung dieser Stellung durch die Sünde läßt er unbeachtet. Aber beide Seiten der Betrachtung sind berechtigt. Einerseits erscheint das was der Mensch durch die Schöpfung geworden auch in seiner Gegenwart noch nachwirksam, andererseits verzerrt und verkümmert. Hält man das was der Ps. sagt mit dieser Schattenseite der Wirklichkeit zusammen, nach welcher sie der Bestimmung des Menschen incongruent ist, so wird das von dem Menschen der Gegenwart handelnde Lied zu einer Weissagung auf den Menschen der Zukunft. Diese Metamorphose erleidet der Ps. im neutest. Bewußtsein, welches mehr dem Verluste als dem Reste des Ursprünglichen zugewandt ist. Der Mittelpunkt des neutest. Bewußtseins ist ja Jesus, der Wiederbringer des Verlornen. Die der gefallenen Menschheit verloren gegangene und nur trümmerhaft verbliebene Weltherrschaft ist der durch Ihn erlösten Menschheit in voller vollendeter Wirklichkeit beschieden. Noch ist sie nicht in deren actualem Besitze, aber in Jesu thront sie schon zur Rechten Gottes. In Ihm ist die Idee der Menschheit überschwenglich d. h. nach einem noch viel höheren Maßstabe, als dem bei Grundlegung der Welt angelegten verwirklicht. Er ist in die nur ein Weniges (*βραχύ τι*) unterengelische Stellung der geschaffenen Menschheit auf eine Weile (*βραχύ τι*) eingegangen, um die erlöste Menschheit überengelisch zu erhöhen. Ihm ist wirklich כֹּל so unbeschränkt wie es im Ps. lautet unterworfen: nicht blos die Thierwelt, nicht blos die Erdwelt, sondern das Weltall mit allen in ihm waltenden Mächten, den gottergebenen und gottfeindlichen, selbst der Macht des Todes 1 Cor. 15, 27 vgl. Eph. 1, 22. Auch ist durch die Erlösung mehr als zuvor das Bekenntnis aus Kindermunde zu einem von Gott gegründeten Bollwerk geworden, daß sich daran der Widerstand der Offenbarungsgegner breche. Wir haben des ein Beispiel Mt. 21, 16., wo der Herr die über den Hosiannaruf der Kinder grollenden und grimmigen Pharisäer und Schriftgelehrten auf Ps. 8, 3 verweist. Die Erlösung stellt an den Menschen vor allem die Anforderung, daß er wieder zum Kinde werde, und offenbart ihre vor Weisen und Verständigen verborgenen Geheimnisse den Unmündigen. So sind es also *μικροὶ καὶ νήπιοι*, welchen der Geist Gottes die Zunge löst, den Unglauben zu beschämen, und alles was der Ps. vom Menschen der Gegenwart sagt, wird im heilsgeschichtlichen Lichte des N. T. zu einer Weissagung auf den Menschensohn *κατ' ἐξ.* und die neue Menschheit.

PSALM IX.

Hymnus an den gerechten Richter nach einer Niederlage feindlicher Völker.

2 א Auf! danken will ich Jahve mit ganzem Herzen,
א Aufzählen alle deine Wunder —
3 א Auf! freuen will ich mich und jubeln in dir,
א Aufspielen deinem Namen, o Höchster!

4 ב Beim rückwärts Weichen meiner Feinde,
Ihrem Hinsturz und Untergang vor deinem Zornblick.

5 Denn durchgesetzt hast du mein Recht und meinen Streit,
Bist hingesessen auf den Richterstuhl, ein gerechter Richter,
6 ג Graus'test Völker an, verderbtest den Frevler,
Ihren Namen löschtest du auf immer und ewig.
7 ח Hin sind die Feinde, wandellose Trümmer,
Und Städte hast du entwurzelt, vertilgt ist ihr, ja ihr Gedächtnis.

8 ו Wogegen Jahve auf ewig thronet,
Aufgestellt hat er zu Gericht seinen Stuhl.
9 Und Er wird richten den Erdkreis in Gerechtigkeit,
Urteln Nationen in Geradheit.

10 ו Werde denn Jahve Veste dem Bedrückten,
Veste für Zeiten abgeschnittner Aussicht,
11 So werden trauen in dich die Kenner deines Namens,
Weil du nicht verlassen die Fragenden nach dir, Jahve!

12 ז Singt Jahve Lob, dem Zion Bewohnenden,
Verkündigt unter den Völkern seine Thaten,
13 Daß der Ahnder der Blutschulden ihrer gedacht hat,
Nicht vergessen der Dulder Schreien.

14 ח „Hold sei mir, Jahve, sieh an mein Leid von meinen Hassern,
„Mein Emporrichter von des Todes Thoren,
15 „Daß ich erzählen könne all deinen Ruhm,
„In der Zionstochter Thoren jubeln ob deines Heiles!"

16 ט Tauchen mußten Völker in selbstgegrabene Grube,
In dem Garn, so sie bargen, wurde gepackt ihr Fuß.
17 Kund that sich Jahve: Gericht vollzog er,
In eigner Hände Werk verstrickend den Frevler. (*Saitenspiel Sela*)

18 י Ja zurück zum Hades hinab müssen die Frevler,
Alle Heiden, die Gottesvergessenen.
19 Denn nicht wird auf immer vergessen der Arme,
Ists mit der Leidvollen Hoffnung aus auf ewig.

20 כ Komm', erheb' dich Jahve, nicht trotze der Sterbliche,
Mögen gerichtet werden Heiden vor deinem Antlitz!
21 Schrecken bring' ihnen, o Jahve, bei,
Mögen die Heiden erkennen, daß sie Sterbliche seien! (*Sela*)

Wie sich Ps. 7 an Ps. 6 exemplificirend anschloß, so Ps. 9 an Ps. 8 als ein Beispiel irdischer Verherrlichung des göttlichen Namens. Und wie schön, daß der Ps. von Jahve's auf Erden herrlichem Namen, Ps. 8, zwischen einem Ps. eingefügt ist, welcher schließt: „Besingen will ich den Namen Jahve's des Höchsten" (7, 18), und einem Ps., welcher anhebt: „Besingen will ich deinen Namen, o Höchster!" (9, 3).

LXX übers. עַל־מוּת לבן der Ueberschrift *ὑπὲρ τῶν κρυφίων τοῦ υἱοῦ* (Vulg. *pro occultis filii*), als ob es עַל־עַלְמוּת hieße; Theod. Quinta: *ὑπὲρ ἀκμῆς τοῦ υἱοῦ* und noch kecker Lth.: *Von der schönen* (lilienweißen) *Jugent.* Dagegen schon dies daß der Text עַל nur einmal hat. Die Uebersetzungen Aquila's aber: *νεανιότητος τοῦ υἱοῦ* und der Sexta: *νεανικότης τοῦ υἱοῦ* sind sinnlos. Textgemäß Symm. *περὶ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ*. Aber wer ist der בן? Das Trg. versteht unter dem בן den Zweikämpfer Goliath (= אִישׁ הַבֵּנַיִם) und einige Rabbinen halten לבן sogar für Umstellung von נבל: auf den Tod Nabals, was Hgst. erneuert hat, indem er נבל als Gesamtbez. aller nabalartigen Thoren ansieht. Alle diese und andere Einfälle gehen von der Meinung aus, jene Worte seien eine Inhaltsüberschrift. Sie geben aber vielmehr den Ton oder die Melodie an und zwar mit dem Stichwort des Liedes,

viell. eines Volksliedes, mit welchem diese Tonweise verwachsen war. Am Schlusse von Ps. 48 lautet diese Angabe der Tonweise nur עַל־מוּת. Die Ansicht jüdischer Ausll., welche לַבֵּן auf den 1 Chr. 15,18 genannten Musiker בֵּן bez., hat also einigen Schein. Aber diesen Namen drückt kritischer Verdacht. Warum soll ein gangbares Lied nicht מוּת לַבֵּן „Tod dem Sohne . .“ (vgl. Jer. 26, 11) oder (wenn man die Punktation verlassen will) מָוֶת לַבֵּן „der Tod macht weiß“ begonnen haben?

Dadurch daß Ps. 9. 10 alphabetisch angelegt sind, läßt sich selbst Hitzig nicht an ihrem altdavid. Ursprunge irre machen; diese zwei Psalmen haben die Ehre, zu den von ihm anerkannten 13 echt davidischen Ps. zu gehören. So kann also die alphabetische Anordnung bei andern Ps. uns nicht an sich schon in „die Zeiten der poetischen Spielereien, des gesunkenen Geschmacks“ hinabführen. Aber es läßt sich auch die Freiheit, mit welcher in Ps. 9. 10 die alphabetische Anordnung gehandhabt wird, nicht als ein Anzeichen eines jenseit dieser Zeiten gelegenen höheren Alters ansehen, denn auch anderwärts lassen sich die alttest. Dichter nicht durch dergleichen Formen die Hände binden (s. zu Ps. 145 vgl. zu 42, 6) und daß in Ps. 9. 10 die alphabetische Anordnung undurchgeführt geblieben ist, hat seinen Grund in noch etwas Anderem, als in der Ungebundenheit, in welcher David im Untersch. von jüngeren Dichtern sich gehen läßt. In der That zeigt dieses Psalmenpaar, daß schon David akrostichisch dichtete. Und warum nicht? Auch unter den Römern dichtete schon Ennius akrostichisch (Cicero *de divin.* II, 54 §. 111), der nicht dem bleiernen, sondern dem eisernen Zeitalter angehört, aus welchem das goldene sich erst herausbildete, und unsere ältesten germanischen Heldenlieder sind in das Gewand der Alliteration (des Stabreims) gekleidet, welche von Vilmar die eigentümlichste und großartigste Form genannt wird, die der dichterische Geist unseres Volkes geschaffen hat. Auch die alphabetische Form ist volksmäßig, wie aus Augustins *retract.* I, 20 ersichtlich. Sie ist nicht ein kleinliches Ersatzmittel für den entflohenen Geist der Poesie, nicht blos eine Zugabe für das Auge, ein äußerer Zierrat — sie ist sinnig in sich selber. Der Lehrdichter betrachtet die Reihe der Sprachelemente wie die Treppe, auf welcher er den Schüler zum Heiligtum der Weisheit hinaufführt, oder als den vielfächerigen Schrein, in den er die Perlen seiner Weisheitslehren hineinlegt, und der Lyriker als die Claviatur, auf welcher er alle Tasten greift, um seine Empfindungen erschöpfend auszudrücken; sogar der Prophet verschmäht es nicht, wie aus Nah. 1, 3—7 ersichtlich, der Buchstabenfolge einen Einfluß auf seine Gedankenreihen einzuräumen.[1] Wenn also unter den neun[2] alphabetischen Ps. (9. 10. 25. 34. 37. 111. 112. 119. 145) vier die Aufschrift לְדָוִד tragen (9. 25. 34. 145), so werden wir sie nicht schon deshalb für nichtdavidisch halten, weil sie mehr oder weniger rein durchgeführte alphabetische Anlage aufzeigen.

Wie sich der anonyme Ps. 10 zu Ps. 9 verhält, darüber ist hier noch nicht zu sprechen, da dem Ps. 9 nichts an innerer Rundung gebricht. Er ist durch und durch hymnisch. Daß er v. 14 aus Dank in Bitte übergehe, beruht, wie wir sehen werden, auf Misverstand. Es ist ein durchaus nationales Siegesdanklied Davids aus der Zeit, wo J. schon auf Zion thronte, also aus der Zeit nach Einholung der Bundeslade. Ist es nach siegreicher Beendigung des syrisch-ammonitischen Krieges gesungen? — Das bereits vollzogene Vertilgungsgericht 9, 6 f. stimmt zu dem was 2 S. 12, 31 be-

1) Diese Beobachtung gehört Hrn. Pfarrer Frohnmeyer in Würtemberg.

2) Das *Psalterium Brunonis* (herausg. von Cochleus 1533) übersieht Ps. 9. 10., indem es nur 7 alphabetische Ps. aufzählt.

richtet wird und die גוים, welche dermalen in israelitischem Gebiete hausen, scheinen nach dem annalistischen Stück über die philistäischen Fehden 2 S. 21, 15 ff. vgl. 8, 1 in Zusammenhalt mit 1 S. 13, 6 Philister zu sein. Dillmann weist beide Ps. in Uebereinstimmung mit Ew. der Zeit Habakuks zu.

V. 2—3. In dieser ersten Strophe des tetrastichisch angelegten Ps., der normativen, ist die alphabetische Form möglichst stark aufgetragen: es sind 4 Zeilen, deren jede mit א beginnt — das Vorspiel des Liedes. Der Sänger erweckt sich selbst zu freudigem Preise Jahve's. Mit seinem ganzen Herzen (138, 1) d. i. mit Betheiligung aller im Herzen concentrirten Geistes- und Seelenkräfte will er Gott anerkennendes dankendes Bekenntnis bringen und seine über menschliches Bitten und Verstehen hinausliegenden Thatbeweise erzählen (26, 7), er will in J. als seiner Erfreuung Grund und seiner Freude Bereiche sich freuen und frohlocken und mit Mund und Harfe den Namen des Höchsten besingen, dessen Schriftzüge seine so eben erlebten Großthaten sind. עֶלְיוֹן ist nicht Attribut des Namens (Hitz.: deinem erhabenen Namen), sondern wie seit Gen. 14, 18—22 überall, z.B. 97, 9., Beiname Gottes. Als Attribut zu שְׁמֶךָ war הָעֶלְיוֹן zu erwarten.

V. 4—5. Der Selbstaufruf zum Danke klingt nach und die ב-Str. setzt ihn fort durch seine Begründung. Die Präp. בְּ ist hier zeit- und grundangebend zugleich (wie 76, 10. 2 Chr. 28, 6), lat. *recedentibus hostibus meis retro.* אָחוֹר dient dem Begriffe des Zurückgeschlagenwerdens zur Verstärkung wie 56, 10 vgl. 44, 11, wie auch im Lat. Zeitwörter mit *re* durch *retro* verstärkt werden. In die Stelle der Infinitivconstr. treten 4^b Finita ein, hier präsentisch gemeinte Futt., wie 2 Chr. 16, 7 ein perfektisch gemeintes Prät.; denn mit Hitz. zu übers.: Indem zurückweichen meine Feinde rücklings, straucheln sie . . hat sowol dies gegen sich, daß 4^b kein syntaktisches Anzeichen eines Nachsatzes aufweist (vgl. 27, 2), so wie auch daß יִכָּשְׁלוּ sich wol zu fortgesetzter Beschreibung des שׁוּב אָחוֹר (vgl. Joh. 18, 6) eignet, aber als Hauptsatz zu dem Bestimmungssatze בשוב אויבי אחור fade ist; auch bed. אָחוֹר nicht rücklings (was vielmehr אֲחֹרַנִּית), sondern rückwärts. מִן von מִפָּנֶיךָ ist das der Ursache, von wo die Wirkung ausgeht. Es ist im Gegens. zum lichtspendenden Liebesantlitz Gottes sein Zornantlitz gemeint, dessen Blicke seine Feinde wie Brennstoff in Brand setzen 21, 10. Jetzt wo das geschieht und weil es geschieht, will er Gott lobsingen. Man sieht aus v. 2, daß der Ps. unmittelbar nach dem Siege inmitten der verderblichen Folgen desselben für die Besiegten gedichtet ist. David sieht darin eine richterliche That Jahve's. Das Recht מִשְׁפָּט jemandes vollziehen (Mi. 7, 9), den Rechtsstreit, Rechtsanspruch דִּין (140, 13) jemandes vollführen ist s. v. a. ihm und seiner guten Sache zu ihrem Rechte verhelfen. Ohne Suff. stehen die RA auch in strafrichterlichem Sinne; das Genitiv-Obj. nach diesen Hauptwörtern bez. nie den gegen welchen, immer den für welchen richterlich eingeschritten wird. Jahve hat sich gesetzt auf den Richterstuhl als Gerechtigkeits-Richter (wie Jer. 11, 20 vgl. zu Spr. 8, 16) d. i. als Richter, dessen richterliches Handeln Gerechtigkeit ist, und hat für ihn entschieden. In יָשַׁב לְ (wie 132, 11),

sofern versch. von יָשַׁב עַל (47, 9), waltet der bewegte Begriff *considére* vor.

V. 6—7. Die Str. mit ג, die viell. auch ד und ה vertreten soll, setzt die Begründung der v. 4 angegebenen Dankesursache fort. Die so eben erlebte Gerichtsthat Gottes wird nicht vereinzelt gefeiert, sondern im Zus. und gleichsam als Facit vieler anderer, die ihr vorausgegangen. Verhält es sich so, so läßt sich bei v. 6 neben den Ammonitern zugleich mit Hgst. an die seit der mosaischen Zeit mit „Austilgung ihres Gedächtnisses" bedrohten (Ex. 17, 14. Dt. 25, 19 vgl. Num. 24, 20) Amalekiter denken (1 S. 8, 12). גָּעַר (von uns durch gut deutsches ‚angrausen' übersetzt) ist ein Schallwort; es bed. anschreien, aeth. *gaʿára, geʿra* allgemeiner: schreien und insbes. klagen. Das göttliche Dräuen ist das Allmachtswort welches zerstört, im Untersch. vom Allmachtsworte, welches schafft. רָשָׁע neben גּוֹיִם ist individualisirend, vgl. v. 18 mit v. 16. 17. Das pausale וָעַד für וָעַד, viell. um den dreifachen *a*-Laut in לְעוֹלָם וָעֶד zu vermeiden (Nägelsbach §. 8 *extr.*), ist ähnlich wie יִרְחָם für יִרְחַם Dt. 32, 11.[1] In v. 7 ist הָאוֹיֵב (mit *Azla legarmeh*) anscheinend Voc. Dann müßte auch נָתַשְׁתָּ Anrede des Feindes sein. Aber erklärt man: „du hast deine eignen Städte zerstört, untergegangen ist ihr Gedächtnis", zerstört näml. durch Israels Herausforderung, so ist das ein geschraubter Ged., und erkl. man: „die Städte, die du zerstört hast, untergegangen ist deren Gedächtnis" d. h. man denkt nicht mehr an deine Eroberungsthaten, so ist das ein an sich schiefer und durch keine der vielen von spurloser Vertilgung redenden Parallelen belegbarer Ged. Uebrigens aber begreift sich bei beiden Erkl. nicht die Verstärkung des זִכְרָם durch הֵמָּה und das zwiefach männliche זִכְרָם הֵמָּה wird auf עָרִים bezogen (was bedachtlos seitens der meisten Ausll. geschieht), während עִיר mit wenigen Ausnahmen Fem. ist, זכרם המה also, sofern dies nicht schlechthin unmöglich, auf die Personen der Feinde (vgl. 34, 17. 109, 15) bezogen werden muß. Eher könnte האויב *nom. abs.* sein: „der Feind — aus ists mit seinen Zerstörungen auf immer", aber חָרְבָה hat nie aktive, immer nur zuständliche Bed., oder: „der Feind — fertig sind Trümmer auf immer", aber für חָמַם neben *ruinae* liegt die Bed. vernichtet s. näher, als die Bed. vollendet s.; übrigens vermißt man bei beiden Auffassungen das zurückbezügliche Pron. (חָרְבוֹתָיו), was auch von der LA חָרְבוֹת (LXX Vulg. Syr.) gilt, die es ungewiß läßt, wessen Schwerter gemeint seien. Aber warum sollen wir nicht lieber האויב geradezu als Subj. mit תַּמּוּ verbinden? Auch sonst wird תַּמּוּ mit singularischem Collectiv-Subj. verbunden z. B. Jes. 16, 4., hier steht es voraus wie הָאֹרֵב Richt. 20, 37. Dazu ist חָרְבוֹת לָנֶצַח Nom. des Produkts, dem Factitiv-Obj. bei Vv. des Machens entsprechend: die Feinde sind vernichtet zu ewigen Trümmern d. i. so daß sie solche geworden oder der Accentuation gemäßer: der Feind, vernichtet zu Trümmern sind sie auf ewig.

---

1) Im babylonischen Punktationssystem hat ועד (לעולם) Groß-Pathach (וְעַד), nicht Klein-Pathach d. i. Segol; das Pathach begreift dort das noch unausgebildete Segol in sich, s. Pinsker, Einleitung S. XXI ss.

Zu חרבות werden oder חָרֵב und נֶחֱרַב kommt auch sonst von Völkern und Einzelnen vor Jer. 25, 9. Jes. 60, 12. 2 K. 3, 23. Auch für das Folgende enthält die Acc. beachtenswerthe Fingerzeige: sie faßt נָתַשְׁתָּ (mit regelrechtem *Pathach* bei *Athnach* hinter *Olewejored*, s. zu 2, 7) nicht als Relativsatz, fordert also nicht die Rückbez. des זכרם המה auf ערים. Wir erkl.: und Städte (die feindlichen näml.) hast du zerstört (נָתַשׁ *evellere, exstirpare* wie Jer. 1, 10. Dan. 11, 4), untergegangen ist ihr (der Feinde) Gedächtnis. So begreift es sich nun auch, weshalb זִכְרָם nach der Regel Ges. §. 121, 3 durch das beigefügte הֵמָּה (vgl. Num. 14, 32. 1 S. 20, 42. Spr. 22, 19. 23, 15. Ez. 34, 11) auffällig verstärkt ist. Hupf. meint, es könnten allenfalls die Feinde selbst und die Städte einander entgegengesetzt sein. Aber der Gegens. folgt v. 8: ihr, ja ihr Gedächtnis ist untergegangen, während dagegen J. ewig bleibt und richterlich thront. Dieser Gegens. bestätigt auch rückwirkend, daß זכרם nicht auf die Städte, sondern auf das sammelbegriffliche האויב geht. Bei dieser Erkl. des v. 7 brauchen wir weder זִכְרָם מֵהֵמָּה (Targ.), noch זֵכֶר מֵהֵמָּה (Paul. Hitz.) zu lesen, letzteres durch Iob 11, 20 vgl. Jer. 10, 2 sich sehr empfehlend, aber doch da זֵכֶר hier nicht subjectiv (eigne Erinnerung), sondern objectiv (Erinnerung an sie) gemeint ist, nicht recht statthaft. Aber bed. עָרִים nicht viell. hier wie 139, 20 Eiferer = Widersacher (v. עִיר *fervere, zelare*)? Schwerlich, denn der Ps. hat weder ein aramaisirendes noch ein nordpalästinisches Gepräge. Und die Härte des suffixlosen ערים würde auch bei diesem Wortsinne bleiben. Daß aber die mit der Wurzel ausgerotteten Städte Feindesstädte seien, versteht sich aus dem Zusammenhange.

V. 8—9. Spurlos bis auf das Andenken an sie sind die Feinde vernichtet, während dagegen J. der Ewigbleibende ist. Diese Str. führt die vorige im engsten Anschluß entgegensetzend (wie die ב-Str. begründend) weiter. Das V. יָשַׁב hat hier nicht die allgem. Bed. „bleiben" (wie עָמַד bestehen), sondern ebendieselbe wie 29, 10. Alles was ihm entgegen ist nimmt ein Ende mit Schrecken, Er hingegen thront oder (was im Fut. liegt) bleibt thronen auf ewig und zwar als Richter: für den Zweck des Gerichts hat er seinen Thronsitz zurechtgestellt. Derselbe Gott, welcher so eben bewiesen, daß er lebt und waltet, wird ein noch viel umfassenderes strenges und unparteiliches Völkergericht halten. תֵּבֵל (v. יָבֵל wie der Eigenn. תֵּבֶץ v. יָבַץ Ew. §. 161[a]), ein ausschließlich poetisches und immer artikelloses Wort, bed. zunächst (im Untersch. von אֶרֶץ dem Erdkörper und אַדְמָה dem Erdüberzug oder Erdboden) das fruchtbringende und bebaute Erdreich, synon. ἡ οἰκουμένη (γῆ). Der D. hat das Endgericht im Auge, welches in allen vorgängigen Gerichten sich ankündigt und verbürgt. In jüngeren Ps. wiederholt sich diese davidische Aussage des künftigen.[1]

1) Das Gaja in יִשְׁפֹּט־תֵבֵל 9, 9. 96, 13 steht nach der Regel, daß einsylbige Wörter mit gedehnter Sylbe und ebenso die gedehnte Sylbe mehrsylbiger Wörter vor *Makkef* Gaja bekommt, um die nachdrückliche Aussprache der gedehnten Sylbe zu sichern, wie es in יִשְׁמָר־צֵאתֶךָ 121, 8 die geschlossene Sylbe neben dem Chatûf vor Verschleifung sichert.

V. 10—11. So die Völker richtend erweist sich Jahve, wie eine zweite ו-Strophe sagt, als Hort und Hülfe der Seinen. Der Voluntativ mit *Waw* der Folge ist Ausdruck dessen was um sein selbst und der v. 11 namhaft gemachten Folge willen vom D. herbeigewünscht wird. מִשְׂגָּב ein hoher steiler Ort, wo man der Gefahr entrückt ist, ist ein dem David aus den Erlebnissen seiner Verfolgungszeit nahegelegenes Bild. דַּךְ (*in p.* דָּךְ) ist eig. der welcher sich in zermalmtem Zustande befindet (von דָּכַךְ = דָּכָא, דָּכָה zermalmen, niederstoßen, eine Grundbed., welche in דכן, דכן zu der Vorstellung des Niedergedrückten = Ebenen und in דָּקַק zu der des Dünnen und Feinen übergeht), also der aufs äußerste, bis zur Zerdrückung, Niedergedrückte. Parallel ist לְעִתּוֹת בַּצָּרָה mit dativischem לְ (wie wahrsch. auch 10, 1); עִתּוֹת v. עֵת (Zeit und dann sowol Bestand 81, 16 als Zustand) bed. öffentliche Zeitverhältnisse oder auch private Lebensgeschicke 31, 16, und בַּצָּרָה ist nicht הַצָּרָה mit בְּ (Böttch.), was einen zwecklos umständlichen Ausdruck gibt („für Zeiten in der Noth"), sondern Ein Wort, von בָּצַר (abschneiden, arab. schen, eig. scharf unterscheiden) wie בַּקָּשָׁה von בָּקַשׁ gebildet, eig. Abschneidung oder Abgeschnittensein d. i. entweder Sperre, bes. Regenlosigkeit (= בַּצֹּרֶת Jer. 17, 8 Plur. בְּצָרוֹת Jer. 14, 1), oder Klemme, in welcher die Aussicht auf Befreiung abgeschnitten ist. Richtig schon Dunasch: לשון יחיד מן דברי בצרות d. h. es ist der Singular zu בצרות bei Jer. a. a. O. Indem Gott für solche Lebensumstände der Hoffnungslosigkeit d. i. für die darin Befindlichen schließliches Asyl wird, befestigt, erfrischt, erneut sich das Vertrauen der Seinen. Die seinen Namen kennen, denen hat er dessen Inhalt nun thatsächlich und vollkommen erschlossen und die nach ihm fragen oder sich um ihn mühen und kümmern (was דָּרַשׁ im Untersch. v. בִּקֵּשׁ bed.), haben nun erfahren, daß auch er sie nicht vergißt, sondern sich macht- und gnadenvoll zu ihnen bekennt.

V. 12—13. So fordert denn die ז-Str. mit זַמְּרוּ und הַגִּידוּ zum Lobpreis eines solchen Gottes auf, der so gethan hat und thun wird. Die Aufforderung enthält eine sittliche Forderung und ergeht also an Alle und Jeden. J. der allüberall zu Preisende heißt יֹשֵׁב צִיּוֹן, was nicht bed.: der Thronende Zions, sondern der Zion Bewohnende Ges. §. 138, 1. So heißt er seit sein irdischer Thron, die Bundeslade, auf dem Schloßberge Jerusalems zu stehen gekommen 76, 3; es ist sein Beiname in der Periode des vorbildlichen Königtums der Verheißung. Daß das Heil Jahve's von Zion aus aller Welt, auch der außerisraelitischen, zu ihrem Heile kund werden soll, ist, wie wir hier und anderwärts sehen, eine schon in den davidischen Ps. pulsirende Idee; die spätere Prophetie schaut in größeren zukunftsgeschichtlichen Zusammenhängen wie sich diese Idee dereinst verwirklichen wird. Was den Völkern verkündigt werden soll, heißt עֲלִילוֹתָיו, seit dem Liede Hanna's 1 S. 2, 3 in Psalmen und Propheten Bezeichnung der *magnalia Dei* (von עָלַל ע״ל über oder auf etwas kommen, auf eine Person oder Sache gleichsam von obenher einwirken, sie seiner Thätigkeit unterwerfen, sie afficiren). Mit כִּי *quod* v. 13 wird der Gegenstand der Verkündigung inhaltlich entfaltet. Die Prät.

besagen wirklich Vergangenes, die That Gottes ist ja die Voraussetzung der Gott ihrethalben anpreisenden Predigt. Sie besteht in Rächung und Rettung der bis aufs Blut verfolgten Gemeinde. Das nachdrücklich seinem V. vorausstehende אִיְּתָם weist auf die nachgehends (vgl. v. 21) Genannten: das *Chethîb* nennt sie עֲנִיִּים, das *Kerî* עֲנָוִים. Beide Wörter wechseln auch sonst, indem das *Kerî* bald dieses bald jenes an die Stelle des im Texte stehenden setzt. Sie gehen beide auf עָנָה sich beugen (senken Jes. 25, 5) zurück. Dem N. עָנִי (vgl. שָׁלֵו), wofür *Kerî* Num. 12, 3 mit incorrektem Jod עָנָיו (wie שַׁלְוֵי Iob 21, 23), liegt die neutrische Bed. des V. עָנָה = עָנַי عنا *f. o* unter, wie das Subst. עֲנָוָה zeigt, welches nicht das Leiden, sondern die Leidentlichkeit d. i. Demut und Sanftmut bed., und das N. עָנִי ist passivisch, bed. also nicht, wie עָנָו, den im Zustande innerer Beugung עֲנָוָה, sondern wie מַעְנֶה *m'anûw-un*[1] den im Zustande der Gebeugtheit durch Leidenswiderfahrnisse עָנִי Befindlichen. Weil man aber in der Leidensschule das mit עֲנָוָה bezeichnete Tugendpaar sich aneignet, so verbindet sich auch mit עָנִי, aber nur secundär, der Begriff der durch Leidensverhängnisse erzielten und mit einem leidenvollen Leben eher als einem weltlich glücklichen verbundenen sittlichen Innerlichkeit, welche, wie Num. 12, 3 zeigt, eig. עָנִי (ταπεινός u. πραΰς) bez. Es soll über Israel hinaus in der Völkerwelt verkündigt werden, daß der Bluträcher דֹּרֵשׁ דָּמִים jener, seiner דְּרוֹשִׁים, gedacht und sich also um sie so angelegentlich bekümmert hat, als sie um ihn; דָּמִים bed. immer verströmtes Menschenblut, der Plur. ist der von Dietrich Abh. S. 40 besprochene Plur. des Produkts; דָּרַשׁ etwas das jem. verderbt hat von ihm zurückfordern und also Rechenschaft, Ersatz, Genugthuung dafür fordern Gen. 9, 5, dann geradezu ahnden 2 Chr. 24, 22.

V. 14—15. Da was hier erfleht wird im Vorausgegangenen und Nachfolgenden als Erlebtes erscheint, so zerstört man den einheitlichen hymnischen Charakter des Ps., wenn man diese Str. als gegenwärtiges Gebet Davids faßt; sie vergegenwärtigt, wie vor der nun erlebten Rettung die עֲנִיִּים (עֲנָוִים) zu J. schrieen. Statt des überall sonst gebräuchlichen חָנֵּנִי ist mit Absicht die aufgelöste und gleichsam zitternde Form חָנְנֵנִי gewählt, nach bezeugterer LA חָנֻנִי (vorn mit *Pathach* und *Gaja*), was von R. Jehuda (Chajug) u. A. für *imper. Pi.*, dessen Bed. (Spr. 26, 25) hieher nicht paßt, richtiger aber (Ew. §. 251[c]), was schon Kimchi *Michlol* 147[b] zur Wahl gibt, für *imper. Kal* von der intrans. Imperativform חָנַן gehalten wird (vgl. zu 80, 16 וְכַנָּה). מְרוֹמְמִי ist Vocat., vgl. 17, 7. Die Todesthore d. i. die Thore des Todtenreiches (שְׁאוֹל Jes. 38, 10) sind in der Tiefe; wer in Todesgefahr ist, ist zu ihnen hinabgesunken; wer der Todesgefahr entrissen wird, wird emporgehoben, daß sie ihn nicht verschlingen und sich hinter ihm schließen. Zu dem Gott, welcher dem Tode entrücken kann, schrie die schon hart an den Todesthoren befind-

1) So heißt insbes. der Gefangene als äußerlich (Jes. 10, 4) und innerlich Niedergebeugter. Er heißt auch عَانٍ was als Activ der Form עָנָו entspricht.

liche Gemeinde. Ihr letztes Absehn ging dabei auf Gottes Verherrlichung. Die Form תְּחַלָּתֶיךָ ist Sing. mit Pluralsuffix wie שְׂנֵאתֶיךָ Ez. 35, 11. אַשְׁמָתֵינוּ Ezr. 9, 15.; die Punktatoren statuirten wie עֶצָתֶיךָ Jes. 47, 13 zeigt die Möglichkeit pluralischer Abbeugung eines sammelbegrifflichen Singulars. Den unterirdischen Todesthoren stehen die oberirdischen Thore der Tochter Zions entgegen; צִיּוֹן ist *gen. appositionis* (Ges. §. 116, 5), die Tochter Zions (Zion) ist die in kindlichem, bräutlichem, ehelichem Verhältnis zu J. stehende Gemeinde. In den Thoren der Zionstochter ist s. v. a. vor allem Volke Gottes 116, 14; denn die Thore sind die Orte der Zusammenkünfte und Verhandlungen. Von himmlischen Lobliedern seliger Menschen wissen die h. Schriften des A. T. noch nichts. Jenseit des Grabes ist der stumme Tod. Will die Gemeinde loben, so muß sie leben, ohne zu sterben.

V. 16—17. Und sie kann loben, wie diese ט-Str. sagt, denn sie ist dem Tode entrückt, und die ihr den Tod ansannen sind dem Tode verfallen. Nachdem wir die ח-Str. als Vergegenwärtigung der früheren צָעֲקַת עֲנִיִּים gefaßt, brauchen wir vor dieser nun nicht mit Seb. Schmidt *dicendo* oder *dicturus* hinzuzudenken, sondern es setzen sich hier die der ח-Str. vorausgegangenen Prät. fort, welche das eben Erlebte feiern. Das V. טָבְעוּ (√ טב wov. auch טֶבַח) bed. urspr. mit etw. Flachem auf etw. drücken, sich eindrücken, dann, wie hier u. 69, 3. 15., einsinken. Dem attributiven עָשׂוּ (vgl. יִסָּעַל 7, 16) entspricht im Parallelgl. זוּ טָמְנוּ (Pausalform bei *Mugrasch*); die Verbindung des ungeschlechtigen זוּ mit רֶשֶׁת durch *Makkef* geht von der Ansicht aus, daß זוּ wie 12, 8 Demonstrativ sei: das Netz da (das sie verborgen), die Textpunktation anerkennt zwar relatives זוּ 17, 9. 68, 29., faßt es aber meistens demonstrativ, indem sie es eng dem vorstehenden Nomen anschließt, entw. durch Makkef (32, 8. 62, 12. 142, 4. 143, 8) oder durch Bezeichnung des Nomens mit verbindendem Acc. (10, 2. 31, 5. 132, 12). Das טָמַן entspricht dem arab. كَمِنَ in كَمِينٌ Hinterhalt (vgl. מִכְמֹר) und לָבַד (arab. anhangen, andrängen, IV festhalten) hat im Hebr. die Bed. des Packens und Fangens. In v. 17 vocalisirt Ben-Naftali נוֹדַע mit *ā*: kund ist J. (*part. Ni.*), Ben-Ascher נוֹדַע kund hat sich gemacht (3 *p. pr. Ni.* in reflex. Bed. wie Ez. 38, 23); die LA Ben-Aschers sind *textus receptus* geworden. Wodurch sich J. zu erkennen gegeben, wird sofort gesagt: er hat Gericht gehalten oder Recht exequirt, indem er den Frevler (פָּעַל wie v. 6) verstrickte in seinem eignen schlau und beharrlich zu Israels Verderben angelegten Werke. So schon Gussetius; נוֹקֵשׁ ist *prt. Kal* von נָקַשׁ, einer durch Dt. 12, 30 vgl. 7, 25 verbürgten secundären Bildung neben יקשׁ (נקשׁ). Als *part. Ni.* v. יָקַשׁ wäre das *ē*, welches sonst nur bei einigen ע״ע wie נָמֵס *liquefactus* vorkommt, ohne Beispiel. Man übersetze aber nicht mit Ges. Hgst.: „in seiner Hände Werk verstrickt sich der Frevler", in welchem Falle mit den alten Uebers. נוֹקֵשׁ (3 *pr. Ni.*) zu vocalisiren wäre, sondern mit Hupf. Riehm: „im Werke eigner Hände verstrickend den Frevler." Subj. ist J. und das Suff. geht auf den Frevler; der Ged. ist der gleiche wie Iob 34, 11. Jes. 1, 31. Dieses Bild vom Netze רֶשֶׁת (v. רָשַׁשׁ

capere) ist den לדוד überschriebenen Psalmen eigentümlich. Es steigert sich hier, wie סלה fordert, die Musik und zwar, wie die Verbindung הגיון סלה anzeigt, das Spiel der Saiteninstrumente (92, 4), oder sie steigert sich nach vorherigem Solo dieser. Das Loblied schwebt hier auf der Höhe des Triumphes.

V. 18—19. Wie aber v. 8 ff. von der gegenwärtig erlebten Gerichtsthat Jahve's sich die Aussicht auf ein letztes allgemeines Gericht eröffnete, so geht auch hier der lobpreisende Rückblick auf das eben Geschehene in zuversichtliche Anschauung des Künftigen über, welches dadurch verbürgt ist. Die LXX übers. יָשׁוּבוּ *ἀποστραφήτωσαν*, Hier. *convertantur*, was es bed. kann (vgl. z. B. 2 Chr. 18, 25), aber warum nicht *ἀναστραφήτωσαν* oder vielmehr da v. 19 zeigt daß v. 18 nicht Wunsch, sondern gewisse Aussicht ist: *ἀναστραφήσονται*? Auflösung in Staub, Versenkung in das Nichts (*redactio in pulverem, in nihilum*) ist Rückkehr des Menschen, des aus Staub gebildeten, des aus dem Nichts ins Dasein gerufenen, in seinen ursprünglichen Zustand; das Sterben ist Rückkehr zum Staube 104, 29 vgl. Gen. 3, 19 und heißt hier Rückkehr in die Scheôl wie Iob 30, 23 in den Tod und 90, 3 in Atomen-Zustand, inwiefern der Zustand des Schattendaseins im Hades, der Zustand des Abgelebtseins, der Zustand der Verwesung gewissermaßen Repristination dessen ist, was der Mensch war ehe er wurde. Mit לִשְׁאוֹלָה vergleicht sich, äußerlich angesehen, לִישֻׁעָתָה 80, 3; das ל ist beidemal das der Richtung oder des Zieles, welches schon deshalb vor שאולה treten konnte, weil dieses sowol *ἐν ᾅδου* als *εἰς ᾅδου* bed. kann (vgl. מִמַּבָּבֶלָה Jer. 27, 16); R. Abba b. Zabda in *Genesis Rabba* c. 50 und 68 erkl. die doppelte Bezeichnung des Wohin nicht übel als Steigerung: *in imum ambitum orci.*[1] Auch sonst verbinden sich mit dem Localis, indem dessen Bed. für das Sprachbewustsein im Schwinden begriffen ist, Präpositionen der Richtung z. B. אֶל־חַיְּתָהּ לַמְּוָרָהּ Ez. 47, 8 u. dgl. Die Heiden bekommen den Beinamen שְׁכֵחֵי אֱלֹהִים (zuständlicher als שֹׁכְחֵי 50, 22), denn Gott hat sich ihnen nicht unbezeugt gelassen, daß sie um ihn nicht wissen könnten, ihre Gottenfremdung ist selbstverschuldete Gottvergessenheit, von der sie sich zu Gott bekehren sollten (Jes. 19, 22).[2] Weil sie das aber nicht thun und sogar dem Volke und Gotte der heilsgeschichtlichen Offenbarung feindlich entgegentreten, so werden sie zur Erde und zwar zum Hades zurückkehren müssen, damit die verfolgte Gemeinde den ersehnten Frieden, die verheißene Herrschaft gewinne. Zu dieser *ecclesia pressa* wird sich J. schließlich bekennen, und wenn sich deren Hoffnung auch zum Untergange neigt, indem sie immer und

---

1) Vgl. *j. Jebamoth* I, 6, wo sich für לאמבטה *in ambitum* לדיוטי *εἰς δίαιταν* findet.

2) Das hebr. שָׁכַח √ שכ (vgl. Rödiger in Gesenius *thes.*) scheint urspr. das Abirren und Abkommen von etwas zu bez. und im aram. שְׁבַח zu der Bed. finden in ähnlicher Weise zu kommen wie عثر anstoßen (straucheln) auch auf etwas stoßen *offendere*, *invenire* bed. Die Vergessenheit ist in שָׁכַח wie in نَسِيَ (wov. *nesitu* ich habe vergessen) als Zustand gefaßt, in welchen die Handlung ausläuft.

immer wieder unerfüllt bleibt, so geht es doch so nicht auf ewig fort. Das stark betonte לֹא beherrscht beide Glieder von v. 19, wie 35, 19. 38, 2 und auch sonst öfter Ew. §. 351ᵃ. אֶבְיוֹן v. אָבָה wollen ist der Begehrige = Dürftige; das arab. أَبَى, welches das Entgegengesetzte bed. und wonach es „den der (sich) zurückhält", näml. weil er muß, bed. würde, bleibt außer Betracht.

V. 20—21. Auf Grund der bereits erlebten Gerichtsthat erhebt sich nun im Hinblick auf die noch immer bedrohte Lage um so zuversichtlichere Bitte. Von ר springt der D. zu ק über, welches aber, da der folg. Ps. mit ל beginnt, Stellvertreter des zu erwartenden כ zu sein scheint. Das davidische קוּמָה (3, 8. 7, 7) ist aus Mose's Munde Num. 10, 35.: „J. steht auf, kommt, erscheint" sind im A. T. sinnverwandte Ausdrücke, welche alle auf ein schließliches persönliches sichtbares Eingreifen Gottes in die Menschengeschichte, aus welcher er sich jetzt wie in den Ruhestand der Unsichtbarkeit zurückgezogen, hinausweisen. Falsch Hupf. u. A.: „nicht erstarke der Mensch"; das V. עָזַז bed. nicht allein stark s. oder werden, sondern auch sich stark, gewaltig, gewalthaberisch fühlen und gebaren, urspr., wie das Arabische zeigt, sich steifen, stemmen, sträuben, also: trotzen 52, 9., wie עַז trotzig, frech (nachbibl. עַזּוּת Unverschämtheit). אֱנוֹשׁ ist, wie 2 Chr. 14, 10., der Gotte gegenüber ohnmächtige, in sich selbst hinfällige Mensch. Nicht selten werden gerade die Feinde der Gemeinde Gottes mit diesem auf die Ohnmacht ihrer Scheinmacht hindeutenden Namen bez. (Jes. 51, 7. 12). Der Anmaßung dieser Vermessenen, bittet David, möge Gott steuern, indem er aufsteht und sich in der ganzen Größe seiner Allmacht zeigt, nachdem seine Langmut ihnen so lange als Machtlosigkeit erschienen ist. Er soll aufstehen als Weltrichter, die Heiden richtend, indem diese vor ihm erscheinen und gleichsam defiliren müssen (עַל־פָּנֶיךָ), soll ihnen setzen מוֹרָה. Die Bed. Scheermesser gibt ein zweideutig ausgedrücktes und, mag man nach Jes. 7, 20 an schimpfliche Rasur oder an Kehlabschneiden denken, hier unwürdiges Bild; die Bed. Meister (LXX Syr. Vulg. Lth.) beruht auf der LA מוֹרֶה, welche wir der überlieferten (auch Hier.: *pone, Domine, terrorem eis*) nicht mit Thenius u. A. vorziehen, denn מוֹרֶה, nach der Masora statt מוֹרָא (wie מִכְלָה Hab. 3, 17 für מִכְלָא), ist vollkommen passend. Hitz. wirft ein, Furcht sei kein Ding das man einem setzt, aber מורא bed. ja nicht blos Furcht, sondern Gegenstand und wie Hitz. selbst Mal. 2, 5 erkl. „Hebel" der Furcht. Es ist weder gemeint, daß Gott sie von Schrecken überkommen lassen (עַל), noch daß er Schrecken in sie (בְּ) hineinversetzen, sondern daß er ihnen (לְ) nicht anders als 21, 4. 140, 6. Iob 14, 13) einen Gegenstand des Schreckens setzen soll, an dem sie zu ihrem Erschrecken, wie 21ᵇ weiter wünscht, zu erfahren bekommen (Hos. 9, 7), sie seien sterbliche Menschen. Auf יֵדְעוּ folgt, wie 10, 12. 49, 12. 50, 21. 64, 6. Gen. 12, 13. Iob 35, 14. Am. 5, 12. Hos. 7, 2., nur halb indirecte Rede ohne כִּי oder אֲשֶׁר. סֶלָה hat nach der Regel des אתי מרחיק (s. darüber zu 52, 5) *Dag. forte conj.*, weil es irrig als Textbestandtheil gefaßt ist.

PSALM X.

Klag- und Bittgebet unter dem Drucke einheimischer und auswärtiger heidnischer Feinde.

1 ל Lange schon, Jahve, stehst du ferne,
Warum verhüllst du dich zu Zeiten abgeschnittner Aussicht!?
2 Durch Frevlers Hochmut fiebert der Leidvolle,
Werden gefangen in Anschlägen, so sie ausgedacht.

3 Denn es rühmt der Frevler seiner Seele Gelüste
Und der Habgierige verabschiedet, höhnet Jahve.
4 Der Frevler in seiner Hochnäsigkeit —: „Mit nichten wird er ahnden!
Es gibt keinen Gott!“ ist die Summe seiner Gedanken.

5 Stand halten seine Wege zu jeder Zeit;
Himmelfern sind deine Gerichte aus seinem Sehbereich;
Alle seine Gegner, die bläst er an.

6 Er sagt in seinem Herzen: mit nichten werd' ich wanken,
In Geschlecht und Geschlecht bin ichs den kein Unglück trifft.
7 Fluches ist sein Mund voll und Tücken und Drucks,
Unter seiner Zunge ist Mühsal und Unheil.

8 Er setzt sich hin im Hinterhalt der Dörfer,
In Schlupfwinkeln streckt er Unschuldige nieder;
Seine Augen, auf den Ohnmächtigen lauern sie.

9 Er lauert im Schlupfwinkel wie ein Löw' in seinem Dickicht,
Lauert um wegzufangen den Leidvollen,
Fängt den Leidvollen weg, in seinem Netz ihn fortziehend.

10 Er duckt sich, kauert und es fall'n in seine Klau'n — Ohnmächtige.
11 Er sagt in seinem Herzen: „Vergessen hat Gott,
Verborgen sein Angesicht, hat ewig nie gesehn.“

12 ק Komm', erheb dich, Jahve; Gott, erhebe deine Hand,
Wollest nicht vergessen der Dulder!
13 Warum darf lästern der Frevler die Gottheit,
In seinem Herzen sagen: du ahndest nicht?!

14 ר Recht wol siehst du's, denn Mühsal und Herzleid gewarst du,
es zu legen in deine Hand;
Dir stellt's anheim der Ohnmächtige,
Dem Verwaisten zeigst Du dich hülfreich.

15 שׁ Zerschmeiß entzwei den Arm des Frevlers,
Und der Böse — ahnde seinen Frevel, daß er vor dir schwinde!
16 Jahve ist König immer und ewig,
Umgekommen sind die Heiden aus seinem Lande.

17 ת Hast sich der Dulder Sehnen kund, hast du erhört, Jahve,
Machtest fest ihr Herz, achtsam dein Ohr,
18 Recht zu schaffen der Waise und dem Bedrückten,
Daß nicht mehr schreckend sich geberde der Mensch von Erde.

Dieser Ps. und Ps. 33 sind die einzigen anonymen im 1. Psalmbuch. Mit Ps. 10 hat es aber eine eigne Bewandtnis. Die LXX schreibt ihn mit Ps. 9 zu Einem Ps. zusammen und nicht ohne eine gewisse Berechtigung. Beide sind tetrastichisch angelegt, nur in seinem mittleren Theil mischt Ps. 10 Dreizeiler mit Vierzeilern. Und

vorausgesetzt, daß die Str. ק, mit welcher Ps. 9 schließt, eine auf die Str. י zu erwartende Str. כ vertritt, so setzt Ps. 10, mit ל beginnend, die Buchstabenfolge fort; jedenfalls beginnt er in der Mitte des Alphabets, während Ps. 9 von dessen Anfang. Auf diese ל-Str. folgen zwar dann Strophen ohne Ordnungsbuchstaben, aber genau so viel als zwischen ל und ק, ר, שׁ, ת, womit die vier letzten Str. des Ps. beginnen. Buchstaben liegen, also 6, den Buchst. מ, נ, ס, ע, פ, צ entsprechend, welche nicht akrostichisch vertreten sind.[1] Dazu kommt, daß Ps. 9 u. 10 durch seltene Ausdrücke, wie לָעַתּוֹת בַּצָּרָה und הַךְ, durch gleichsinnigen Wortgebrauch, wie אֱנוֹשׁ und גּוֹיִם, durch hervorstechende Gedanken, wie „Jahve vergißt nicht“ und „Stehe auf“, durch stilistische Merkmale, wie Gebrauch der *oratio directa* für *obligua* 9, 21. 10, 13., einander innigst verwandt sind. Und doch ist es unmöglich, daß die zwei Ps. nur Einer seien. Sie sind bei aller Gemeinsamkeit des Gepräges doch auch grundverschieden. Ps. 9 ist ein Dankps., Ps. 10 ein Bittps. In diesem tritt das Ich des Sängers, welches in jenem hervortritt, gänzlich zurück. Die Feinde, für deren Niederlage Ps. 9 dankt und auf deren schließliche Beseitigung er ausschaut, sind גּוֹיִם, also auswärtige, während in Ps. 10 einheimische Apostaten und Verfolger im Vordergrund stehen und גוֹיִם nur in den beiden Schlußstr. erwähnt werden. Auch in der Form sind die zwei Ps. insofern verschieden, als Ps. 10 kein Zeichen musikalischer Bestimmung enthält und der tetrastichische Strophenbau des Ps. 9, wie bereits bemerkt, in Ps. 10 nicht mit gleicher Consequenz durchgeführt ist. Und fehlt denn dem Ps. 9 etwas an geschlossener Einheit? Liest man ihn mit Ps. 10 *uno tenore* zus., so wird dieser zu einem ihn verunstaltenden Schweife. Es ist nur zweierlei möglich: entweder ist Ps. 10 ein von David selbst oder es ist ein von einem anderen Dichter verfaßtes und durch Fortführung der alphabetischen Reihe eng angeschlossenes Seitenstück zu Ps. 9. Die letztere Möglichkeit wird dadurch hinfällig, daß Ps. 10 an Altertümlichkeit der Sprache und Urtümlichkeit der Gedanken nicht hinter Ps. 9 zurücksteht. Somit beweisen die wechselseitigen Berührungen gleichen Verf. und die zwei Ps. haben als „zwei coordinirte Hälften Eines Ganzen höherer Einheit“ (Hitz.) zu gelten. Die harte dunkle lapidarisch kurze Sprache tiefen Unmuts über sittliche Greuel, für welche die Sprache gleichsam keine Worte hat, vernehmen wir auch sonst in Ps. Davids und seiner Zeit, jenen Ps., die wir Psalmen in grollendem Stil zu nennen pflegen.

V. 1—2. Der Ps. beginnt mit der klagenden Frage, warum J. mit Rettung seiner Bedrängten säume. Es ist nicht krittelndes Murren, welches sich darin ausdrückt, sondern sehnliches Verlangen, daß Gott nicht säume, sich so zu bethätigen, wie es sein Wesen und seine Zusage fordern. Das zu beiden Satzgliedern gehörige לָמָּה hat den Ton auf *ult.* und steht für לָמָּה wie z. B. auch vor עֲזַבְתָּנִי 22, 2 und vor הֲרַשְׁתָּה Ex. 5, 22., damit keiner der zwei mit *a* vocalisirten Hauchbuchstaben bei

1) Auch im Syrischen gibt es irreguläre alphabetische Lieder, und zwar solche welche schon von Ephräm selber in dieser Form abgefaßt sein müssen z. B. das nisibische Gedicht, welches mit א, ב anfängt und mit פ, צ, ק, ר, שׁ, ת schließt, in der Mitte aber trotz einiger alphabetischer Ansätze (ח, ט, כ, ל) sich an keine bestimmte Reihenfolge bindet. Gleichwol lassen äußere und innere Gründe keinen Zweifel, daß wir dies Gedicht noch ganz so besitzen wie es aus Ephräms Feder herausging, s. G. Bickell in DMZ XXVI, 809—11.

schnellem Sprechen überhört werde (vgl. zu 3, 8)[1], denn nach uralter (schon vormasoretischer) Aussprache ist ja zu lesen *lamáh Adonaj,* so daß also zwei *a* zusammentreffen. Der D. fragt, warum doch J. bei den gegenwärtigen aussichtslosen Zeitverhältnissen (s. über בַּצָּרָה zu 9, 10) wie ein müßiger Zuschauer in der Ferne stehe (בְּרָחוֹק nur hier statt des sonst üblichen מֵרָחוֹק) und warum er verhülle (תַּעֲלִים mit orthophonischem Dag., damit man nicht תַּעֲלִם spreche), näml. seine Augen, wie um die verzweifelte Lage der Seinen nicht zu sehen, oder auch seine Ohren (Thren. 3, 56), wie um ihr Flehen nicht zu hören. Denn durch die übermütige Behandlung der Gottlosen brennt der Elende, nicht vor Unmut (Hgst.), sondern vor Angst (Ges. Stier Hupf.). Die Anfechtung ist eine *πύρωσις* 1 P. 4, 12.; das an דַּלַּקַת *πυρετός* erinnernde V. דָּלַק ist viell. mit Bezug darauf gewählt, daß die Drangsalshitze die Folge der Verfolgung, des (בּוֹ) דָּלַק אַחֲרֵיו der Gottlosen ist. Weil עָנִי und רָשָׁע individualisirende Bezeichnungen zweier verschiedener Menschenklassen sind, ist der Uebergang aus der Einzahl in die Mehrzahl ohne Härte. Subj. zu יִתָּפְשׂוּ sind die עֲנִיִּים und Subj. zu חָשְׁבוּ sind die רְשָׁעִים. Die Futt. sagen, wie es zu gehen pflegt. Die ohnedies Leidvollen bleiben, ohne sich entwinden zu können, in den hinterlistigen heimtückischen Plänen hangen, welche die Gottlosen wider sie ausgesponnen und ausgesonnen. Die Punktation, die dem זקף *Tarcha* gibt, verkennt das Relativum und erklärt: „in den Anschlägen da, die sie ausgedacht."

V. 3—4. Die Grundzüge der Lage werden nun ausführend begründet. Die Prät. sind Ausdruck erfahrungsthatsächlicher Charakterzüge; חִלַּל laut preisen, gewöhnl. mit dem Acc., hier mit עַל der Sache, wegen der man Rühmens macht. Weit entfernt, die schändliche Gier oder Sucht (112, 10) seiner Seele zu verbergen, macht er sie zum Gegenstande und Grunde lauten und hohen Rühmens, indem er sich über alle göttliche und menschliche Beschränkung erhaben dünkt. So auch Riehm gegen Hupfelds: „und den Räuber segnet er, lästert J." Der רָשָׁע, der die Frommen in Drangsalshitze versetzt, ist ja selbst ein בֹּצֵעַ Hab- oder Raubgieriger, denn so (sonst mit בֶּצַע רַע Spr. 1, 19 oder בֶּצַע Hab. 2, 9) heißt nicht blos der welcher durch Handel, sondern auch welcher durch Raub „abschneidet" (بضع) d. i. ungerechten Gewinn macht, *πλεονέκτης*. Das V. בָּרַךְ (hier bei *Mugrasch* wie Num. 23, 20 bei *Tifcha* בֵּרַךְ) bed. im biblischen Hebräisch nirgends wie im jüngeren talmudischen geradezu *maledicere* (wov. בִּרְכַּת הַשֵּׁם Gotteslästerung *Sanhedrin* 56ª u. ö.),

1) Nach der Masora ist לָמָּה ohne *Dag.* immer *Milra* mit der einzigen Ausnahme Iob 7, 20 und לָמָּה mit Dag. ist *Milel*, wird aber, wenn das folg. eng verbundene Wort mit einem der Buchstaben אהת beginnt, zu *Milra* mit fünf Ausnahmen, näml. 49, 6. 1 S. 28, 15. 2 S. 14, 31 (drei Stellen, in denen der Hauchlaut des folg. Worts den Vocal *i* hat) und 2 S. 2, 22. Jer. 15, 18. Im babyl. Punktationssystem wird למה überall ohne Dag. und mit betonter Penult. geschrieben, s. Pinsker, Einleitung in das Babylonisch-hebräische Punktationssystem S. 182—184. Jene Ultima-Betonung ist nur eins der mannigfaltigen Mittel der tiberiensischen Punctation zur Vermeidung des Hiatus und leicht möglicher Verschleifung eines von zwei gleichen oder verwandten Lauten.

wol aber segnend verabschieden und dann Lebewol sagen, den Abschied geben, abdanken und entsagen überhaupt Iob 1, 5 u. ö. (vgl. die RA „jem. abdanken *remercier*“ u. „das Zeitliche segnen“). Die Aussage ohne Bindewort ist klimaktisch wie Jes. 1, 4. Am. 4, 5. Jer. 15, 7; נִאֵץ eig. stechen, stacheln wird von der äußersten Verwerfung in Wort und That gebraucht.[1] In v. 4 ist „der Frevler gemäß seiner Hochnäsigkeit (vgl. Spr. 16, 18)“ *nom. absol.* und בַּל־יִדְרֹשׁ אֵין אֱלֹהִים (gegen die Acc.) virtuelles Präd. zu כָּל־מְזִמֹּתָיו. Dieses Wort, welches v. 2 die Intriguen des Gottlosen bez., hat hier die allgem. Bed. Gedanken (v. זָמַם, *comprimere* von Gedanken-Concentration, s. 17, 3), aber nicht ohne den sich leicht damit verbindenden Nebenged. des Raffinirten: alle seine Gedankengespinste sind d. i. gehen davon aus und laufen darauf hinaus, daß er (näml. J., den er gar nicht nennen mag) mit nichten ahnden wird (בַּל stärkste subjekt. Verneinung), daß es überhaupt einen Gott gar nicht gebe. Das Zweite folgt aus dem Ersten, denn wenn man einen lebendigen, wirksamen, Alles ahndenden (mit Einem Wort: einen persönlichen) Gott aufhebt, so hebt man so gut wie jeden wahren Gott auf (Ew.).

V. 5. Diese nur dreizeilige Str. beschreibt sein Glück, in welchem er sich durch nichts stören läßt. Dem V. חִיל (wov. חַיִל) ist durch Iob 20, 21 die Bed. dauerhaft s. gesichert, welche von der Wurzelbed. des Zusammengedreht-, Straffangezogen-, Gedrungenseins ausgeht: er schlage ein welche Wege er wolle, sie bringen ihn immer zum Ziele; er steht fest, strauchelt nicht, verirrt sich nicht, vgl. Jer. 12, 1. Das *Chethîb* דרכו (דַּרְכָּו) ist nicht anders gemeint, als das *Kerî* zu lesen heißt (vgl. 24, 6. 58, 8). Alles was ihm dieses Glück verkümmern könnte kümmert ihn nicht: weder Gottes Gerichte, welche himmelweit seinem Gesichtskreise entrückt sind und ihm also keine Gewissensunruhe machen (vgl. 28, 5. Jes. 5, 12 u. das Gegentheil 18, 23), noch seine Widersacher, die er mit verächtlicher Miene anbläst. מָרוֹם ist Präd.: *altissime remota*. Und חֹפֵחַ בְּ anhauchen bed. keinesfalls: thatsächlich weg- oder umblasen (wofür נָשַׁב oder נָשַׁף gebraucht sein würde), sondern entw. anschnauben oder, was besser zu 5[b] paßt, geringschätzig anblasen, anpusten, wie חִפַּחַ Mal. 1, 13 und arab. نخا (√ نخ tief athmen, schnauben, vgl. נָחַר) mit على oder auch ب sich gegen jem. brüsten, vgl. zur Construction בָּאַס בְּ, בָּעַט בְּ u. dgl. Der Sinn ist nicht, daß er seine Feinde mit leichter Mühe hinwegbläst, sondern daß er durch stolze höhnische Geberde zu erkennen gibt, wie wenig sie ihn geniren.

V. 6—7. In seiner grenzenlosen fleischlichen Sicherheit läßt er denn seiner bösen Zunge freien Lauf. Was der Gläubige auf Grund seiner Gemeinschaft mit Gott sagen kann: בַּל־אֶמּוֹט 30, 7. 16, 8., das sagt jener in gottlosem Selbstvertrauen. Das folg. אֲשֶׁר kann nun nicht den

1) Zwischen נאץ und יהוה steht *Pasek*, weil Lästern Gottes ein schauderhafter, nicht ohne Zögern auszusprechender Ged. ist, vgl. das *Pasek* 74, 18. 89, 52. Jes. 37, 24 (2 K. 19, 23).

Werth des ὅτι *recitativum* haben wie 2 S. 1, 4 (Hitz. Riehm), denn dann müßte es vor בכל oder vielmehr vor בל stehen; auch das אשר Sach. 8, 20. 23 dient nicht der Einführung der göttlichen Rede. אשר bed. hier wie öfter in der Sprache der Poesie: er der oder: ein solcher der. Der Gottlose sieht sich in Zeitlauf und Zeitlauf d. i. endlose Zukunft als אֲשֶׁר לֹא בְרָע an d. i. als einen solchen welcher (אֲשֶׁר wie Jes. 8, 20) nicht in unglücklicher Lage (בְּרָע wie Ex. 5, 19. 2 S. 16, 8) sein wird. Man könnte allenfalls auch nach Zach. 8, 20. 23 (s. Köhler zu d. St.) erkl.: in alle Zukunft (wirds geschehen) daß ich nicht in Unglück. Aber das Personalpron. (אֲנִי oder הוּא) dürfte dann nicht fehlen, während es bei unserer Erkl. sich aus אָמוֹט ergänzt und eine Ergänzung nicht einmal nöthig ist, wenn man den Satz appositionell faßt: in alle Zukunft derjenige welcher u. s. w. Bei solcher maßlosen Selbstzuversicht ist denn sein Mund voll אָלָה Verwünschung *execratio* (nicht Meineid *perjurium*, denn آلى אَلَهَ bed. überh. etwas bei Gott betheuern), מִרְמוֹת Trug und Hinterlist aller Art, תֹּךְ Niedertretung, Unterdrückung, Gewaltthat v. תָּכַךְ, זָכַךְ, viell. einer secundären Bildung zu אָכַּךְ und וכא, وكأ *comprimere, firmare* (vgl. תָּוֶךְ v. תּוֹךְ Mitte, von der Compression oder Condensation benannt, wie صميم القلب das Dichte = Centrum des Herzens). Und was er unter seiner Zunge und also als zu Aeußerndes immer in Bereitschaft hat (140, 4 vgl. 66, 17) ist Beschwer für Andere und in sich selbst vollendete Schlechtigkeit.[1] Diesen v. 7 hat Paulus Röm. 3, 14 in seine musivische Schilderung des menschlichen Verderbens verwoben.

V. 8. Der Gottlose wird als Wegelagerer beschrieben, wobei man sich solcher anarchischen Zustände wie z. B. Hos. 6, 9 erinnert; übrigens fixirt das Bild einen einzelnen Zug, in welchem die Gemeinheit des Gottlosen gipfelt, und möglich, daß er mehr emblematisch als buchstäblich gemeint ist. חָצֵר (von חָצַר umschließen, vgl. حظر, حصر u. bes. حضر) ist eig. das ummauerte Gehöft (arab. *ḥaḍar, ḥaḍâr, ḥaḍâra*), dann mit Verwischung des Merkmals des Ummauerten überh. die feste Niederlassung (mit Lehm- oder Steinhaus) im Gegens. zum Schweifen in Zelten (vgl. Lev. 25, 31. Gen. 25, 17). Hier wo ihm Menschen sicherer als in der Steppe in die Hände kommen, liegt er auf der Lauer (יָשַׁב wie لا قعد *subsedit* = *insidiatus est ei*), tödtet unbeobachtet den der ihm keinen Anlaß zur Rache gegeben und seine Augen יִצְפְּנוּ לַחֶלְכָּה. Statt des V. צָפַן könnte צָפָה spähen 37, 32 gebraucht sein, aber auch צָפַן gewinnt die Bed. auflauern (56, 7. Spr. 1, 11, 18) von dem Grundbegr. des Breitschlagens aus, indem dieser in den des in sich Drückens, an sich Haltens, Spähens und Merkens übergeht, welcher in צפן ver-

1) Daß im Arab. „unterm Herzen" (تحت مُهْجَة) s. v. a. im Tiefinnersten ist, bes. von stetem Gedenken, liegt in dem Unterschiede des Herzens und der Zunge.

waren transitiv gewendet ist.[1] Das Dativ.-Obj. חֵלְכָּה ist so punktirt als ob es von חַיִל herkäme: dein Heer d. i. Gemeindeschar, o Jahve. Die Pausalform lautet demgemäß v. 14 חֵלֶכָּה mit *Segol*, nicht, wie in uncorrekten Drucken, mit *Zere*. Und die gegen diese Auffassung in dem Pl. חלכאים v. 10 liegende Instanz wird dadurch beseitigt, daß dieser Pl., wie *Kerî* (wonach Syr.) und Masora angeben, als Doppelwort: Heer (חֵל = חַיִל von חַיִל wie Obad. v. 20) Bekümmerter (כָּאִים, nicht wie Ben-Labrat annimmt für נְכָאִים, sondern von כָּאָה matt und mürb und morsch) gefaßt und demgemäß חֶלְכָּאִים mit *Zere* punktirt wird. Die Punktation beseitigt also ein ihr unverständliches Wort und kann uns nicht binden. Es gibt wirklich ein V. חָלַךְ, welches zwar im A. T. nicht vorkommt, im Arab. aber von der √ حلك *firmus fuit, firmum fecit* aus, wov. auch حلك intr. fest, *fermé* d. i. verschlossen s., die Farben- bed. dunkel s. (verw. mit חָכַל wov. חַכְלִילִי) gewinnt und auch auf Dunkel, Schwärze des Misgeschicks übertragen wird.[2] Von diesem wird ein Abstr. חֶלֶךְ oder חֹלֶךְ (wie חֹפֶשׁ) gebildet: Schwärze, Unglück, oder auch von Umflorung der Sinne: Ohnmacht, und davon ein Adj. חֶלְבֵּי = חֶלְבֵּה oder auch (vgl. עֶלְפֵּה, חָפְשִׁי Ez. 31, 15 = im Zustande der Verschmachtung befindlich) חֶלְכֵּה = חֶלְכִּי *pl.* חֶלְכָּאִים n. d. F. הוּדַי v. הוּדָאִים (vgl. נִדְכֵּה v. נִדְכָּאִים = נִדְכֵּי) Ew. §. 189[g].

V. 9. Das Bild des zum Raubthier gewordenen רָשָׁע wird nun weiter ausgemalt. Das *lustrum* des Löwen heißt סֹךְ Jer. 25, 38 oder סֻכָּה Iob 38, 40: das Geflecht oder Dickicht von סָכַךְ, welches sowol flechten als überflechten = decken bed. (ohne Zus. mit שׂוֹךְ Dorn, arab. *śôk* Diestel). Das Bild vom Löwen wird in der 2. Zeile umgewendet, indem der עָנִי selbst einem Thiere und der רָשָׁע einem Jäger verglichen wird, der jenen wegrafft (חָטַף חָטַף *abripere, corripere*) indem er mittelst seines Netzes ihn an sich zieht (Hos. 11, 4) d. i. einfängt (Iob 40, 25); das ב ist das des Mittels wie auch Dt. 21, 3: das Zugthier zieht בְּעוֹל mittelst des Joches den Pflug oder Wagen.

V. 10—11. Die Vergleichung mit dem Löwen wirkt hier noch nach und die Schilderung lenkt zu ihrem Anfang in Str. 2 zurück, indem sie das Treiben des Gottlosen auf seinen letzten Grund zurückführt. Statt des *Chethîb* וידכה (וְיָדְכָה *perf. consec.*) liest das *Kerî* dem hebr. Tempusgebrauch angemessener יִדְכֶּה (nicht, wie man eher erwarten könnte, יִדְכָּה). Für die Auslegung ist Iob 38, 40 normativ. Die beiden Futt. malen das anhaltende heimliche Lauern des Räubers. Das *Kal* דָּכָה ist

1) In der Sprache des Bedû (der Wanderstämme) bed. ضغن *fut. i* still, nachdenklich, in sich versunken s.

2) Vgl. Samachschari's Goldene Halsbänder Spr. 67., wo Fleischer übers.: „Was ist schwärzer: das Gefieder des Raben, der doch kohlschwarz ist, oder dein Leben, o Fremder unter Fremden?“ Das „schwärzer“ ist hier durch أَحْلَكُ ausgedrückt, wie auch anderwärts das V. حَلِكَ mit seinen Infinitiven حَلَك oder حُلْكَة und seinen Derivaten auf Trübsal und Elend angewandt wird (vgl. חֲשׁוֹךְ, חֲשֵׁרָה das Targumwort für דַּל und אֶבְיוֹן).

zwar sonst in der Bed. „sich ducken“ nicht belegbar, aber wenn ma sich auch nicht auf das selber fragliche תָּפָה hingeduckt, gekauert s. D 33, 3 und תָּכַךְ = שָׁכַךְ Jer. 5, 26 berufen kann (vgl. aber z. B. תָּלָה und תָּלָה), so weisen doch das arab. *dakka* applaniren (vgl. دصّ *firmiter inhaesit loco* von dem niedergeduckten Raubthier, Jäger, Feinde) und das von Hitz. verglichene arab. *daǵǵa* schleichen, kriechen und *duǵjeh* Jäger-Versteck sinnverwandte Bedd. auf; auch *ταπεινώσει αὐτόν* der LXX liegt nicht weit ab.[1] Daneben läßt sich nur noch hören, daß דָּכָה רָשַׁח zu lesen sei: und zermalmt sinkt er (Aq. *ὁ δὲ θλασθεὶς καμφθήσεται*), aber auch דָּכָה kommt sonst nicht vor und warum hätte der D. wenn er das meinte (vgl. übrigens Richt. 5, 27), nicht נִדְכָּה geschrieben? Auch wäre חלכאים als nachfolgendes Subj. dreier vorausgegangener Verba gegen die Art hebräischen Styls. Faßt man דָּכָה im Sinne sich möglichst unbemerkbar machender Lage, so sind die zwei ersten Vv von dem Meuchler gemeint, das dritte aber ist nach üblichem Schema wie z. B. 124, 5 vorausgehendes Präd. zu חֶלְכָּאִים (חֶלְבָּאִים). Sich niederduckend und tief sich bückend liegt er auf der Spähe, und es fallen in seine Starken עֲצוּמָיו d. i. Klauen Macht- und Wehrlose. So schlachtet der Gottlose den Frommen hin, indem er bei sich denkt: vergessen hat Gott, verborgen sein Angesicht d. h. er kümmert sich um diese armen Wichte nicht und mag nichts von ihnen wissen (Läugnung der 9, 13. 19 ausgesprochenen Wahrheit), er ist überhaupt nie ein Sehender gewesen und wird es auch ewig nicht werden. Diese beiden Ged. sind verschmolzen; בַּל mit folg. Perf. wie 21, 3 und hinzugefügtem לָנֶצַח (vgl. 94, 7 verneint göttliches Sehen nach wie vor als schlechthinniges Unding. Ein persönlicher Gott würde den Gottlosen in seiner Praxis stören, darum läugnet er ihn lieber und denkt: es gibt nur ein Schicksal und das ist blind, ein Absolutes und das hat keine Augen, einen Begriff und der kann nicht eingreifen.

V. 12—13. Die 6 Str., welche die Ordnungsbuchstaben צ—מ vermissen lassen, sind zu Ende und mit einer ק-Str. beginnen nun die akrostichischen. Im Gegens. zu denen, die keinen Gott oder doch nur einen todten Götzen haben, ruft der Psalmist zu seinem Gott, dem lebendigen, daß er den Schein, er sei nicht allwissendes Selbstbewußtsein thatsächlich zerstöre. Die Gottesnamen sind gehäuft; אֵל als Voc. wie 16, 1. 83, 2. 139, 17. 23. Seine Hand soll er erheben, um zu helfen und zu strafen (נָשָׂא יָד, wovon *imper.* נְשָׂא = שָׂא vgl. נָסָה 4, 7., wie sonst שָׁלַח יָד 137, 7 u. נָטָה יָד Ex. 7, 5). Vergiß nicht s. v. a. erfülle das א שָׁכַח 9, 13., mache das שָׁכַח אֵל v. 11 der Gottlosen zuschanden! Unsere Uebers. folgt dem *Kerî* עֲנָיִים. In v. 13 wird was v. 3. 4 beklagten zu einer Frage an Gott gestaltet: weswegen (עַל־מֶה, wofür Num. 22, 32 Jer. 9, 11 wegen des andersartigen Anlauts des folg. Worts עַל־מָה) geschieht das d. i. darf es geschehen? Ueber die Perf. in diesem Frag

1) Ueber eine andere Möglichkeit, תָּכָה als secundäre Bildung aus תָּכָא (v. וָכָא) *nixum esse, recumbere* zu fassen s. Volck zu Dt. 33, 3.

satz s. zu 11, 3. מַדּוּעַ fragt nach der Ursache, לָמָּה nach dem Zwecke und עַל־מָה nach dem Beweggrunde oder überh. dem Grunde: aus welchem Grunde, da doch Gottes Heiligkeit keine Schändung seiner Ehre dulden kann? Ueber לֹא תִדְרֹשׁ ohne כִּי *orat. directa* statt *obliqua* s. zu 9, 21.

V. 14. Der Ruf zu J. wird nun begründet: es verhält sich mit Ihm ganz anders als die Gottlosen sich vorstellen. Sie meinen, er ahnde nicht; aber er sieht (vgl. 2 Chr. 24, 22), und der Psalmist weiß und bekennt das: רָאִתָה (defektiv = רָאִיתָה 35, 22) du hast gesehn und siehest was an den Deinen, was an Unschuldigen verübt wird. Mittelst eines Schlusses *a genere ad speciem* begründet er dies daraus, daß überhaupt Beschwernis, die Andern bereitet, Kummer (כַּעַס wie Koh. 7, 3), der ihnen verursacht wird, Gottes allsehenden Augen nicht entgeht, er nimmt das alles war, es zu geben (legen) in seine Hand. In jemandes Hand geben ist s. v. a. in seine Gewalt (1 K. 20, 28 u. ö.) oder unter jemandes Verwaltung (Gen. 32, 17 u. ö.); hier aber gibt (legt) Gott Sachen die nicht zu verwalten, sondern zu vergelten sind in seine eigne Hand, was nach 56, 9 vgl. Jes. 49, 16 verstanden sein will: er gewart die Leiden der Seinen, sie in seine Hand legend und da aufbewarend, um sie seiner Zeit ihnen als Freuden, ihren Feinden als Strafleiden zurückzugeben. So kann also der Macht- und Hülflose (lies חֶלְכָּה oder חֶלְכָּה, nach masor. Texte חֶלֶכָה dein Heer, nicht חֶלְכָה, was als Pausalform für חֶלְכָה lautgesetzwidrig) ihm überlassen, näml. all sein Anliegen (יָהָבוֹ 55, 23), alles was ihn kränkt und anficht. J. war und ist ein der Waise Beistehender. יָתוֹם steht nachdrücklich voraus wie אוֹתָם 9, 13 und *in voce pupilli*, bem. Bakius richtig, *synecdoche est, complectens omnes illos, qui humanis praesidiis destituuntur.*

V. 15—16. Um so gewaltiger erhebt sich nun die Bitte um Jahve's thatkräftiges Eingreifen von neuem. Man irrt, wenn man דָּרַשׁ und מָצָא als correlate Begriffe faßt; in der RA suchen und nicht finden, von spurlos Verschwundenem, steht nie דָּרַשׁ, sondern immer בִּקֵּשׁ 37, 36. Jes. 41, 12. Jer. 50, 20 u. ö. Das V. דָּרַשׁ hat hier keine andere Bed. als v. 4. 13. 9, 13.: „und der Böse (*nom. absol.* wie v. 4) — ahnden mögest du seinen Frevel, mögest mit nichten ihn fürder finden.“ Die Correlation von Suchen und Finden besteht auch bei dieser Erklärung, denn das Ahnden ist in דרשׁ (syr. פקד) als Heimsuchung gedacht, und der jedenfalls in den Worten enthaltene Ged., daß Gott die Bosheit des Bösen bis auf die letzte Spur aus dem Wege räumen möge, erhält den Zuwachs daß er dies strafrichterlich thue. Statt der sonst üblichen Ausdrucksweise 37, 36. Iob 20, 8 ist nicht ohne Bedacht die Anrede an J. festgehalten: was nicht blos Menschenaugen, sondern Gotte selbst nicht mehr findbar, das ist eben aus dem Bereiche des wirklich Vorhandenen schlechthin verschwunden. Eine solche Ueberwindung des Bösen ist so gewiß zu erwarten, als Jahve's weltbeherrschendes Königtum, welches seit der Erwählung und Erlösung Israels Ex. 15, 18 Bestandtheil des Bekenntnisses des Volkes Gottes ist, nicht ohne vollendete offenbare Wirklichkeit bleiben kann. Sein absolutes ewiges Königtum muß endlich auch in der

Zach. 14, 9. Dan. 7, 14. Apok. 11, 15 geweissagten Allgemeinheit und Unendlichkeit sich darstellen. Indem der Psalmist sich in die Anschauung dieses Königtums versenkt und das göttliche Reich, das Reich des Guten, verwirklicht sieht, erweitert sich sein Gesichtskreis von den einheimischen Feinden der Gemeinde auf deren Feinde überhaupt und, indem ihm das heidnische Israel mit der außerisraelitischen heidnischen Welt in eins zusammenschmilzt, faßt er sie alle in den Gesamtnamen גּוֹיִם zusammen und sieht das Land Jahve's (Lev. 25, 23), das heilige Land gereinigt von den der Gemeinde und ihrem Gott feindlichen Tyrannen. Es ist das von Jesaia 52, 1., Nahum 2, 1 und anderwärts Geweissagte, was hier, im Glauben anticipirt, als fertige Thatsache vor dem Geiste des Beters steht — die Vollendung des Gerichts, welches als ein theilweise bereits vollzogenes in der hymnischen Hälfte (Ps. 9) dieses Doppelpsalms gefeiert wurde.

V. 17—18. Auf dieser Höhe des Endes verharrend weidet sich der D. an der Erfüllung des Erbetenen. Das sehnliche Verlangen der sanft- und demütig Leidenden nach dem Aufstehen, der Parusie Jahve's (Jes. 26, 8) hat Er nun gehört, und zwar unter den Umständen, deren Ausdruck die folg. mitvergangenheitlich gemeinten Futt.: Gott gab und erhielt ihrem Herzen die unverrückte Richtung auf ihn (תָּכִין wie 78, 8. Iob 11, 13. Sir. 2, 17 ἑτοιμάζειν καρδίας, nachbiblisch כִּוֵּן[1], zu verstehen nach 1 S. 7, 3. 2 Chr. 20, 33., vgl. לֵב נָכוֹן 51, 12. 78, 37 s. v. a. im N. T. das einfältige Auge), so wie er hinwieder sein Ohr in den Stand sorglicher Aufmerksamkeit auf ihr mit seinem eignen Willen zusammenfallendes Begehren versetzte (הַקְשִׁיב mit אָזֶן wie Spr. 2, 2: das Ohr steifen, von קָשַׁב קשׁ hart, starr, fest s., wov. auch قَسَا قَسَّى, قَسَّح, قَسَن, vgl. zu Jes. 21, 7) — ein ineinandergreifendes Bitten und Erhören, welches darauf sein Absehen hatte, endlich und bald dem verwaisten und hartbedrückten, ja zerdrückten Häuflein Recht zu schaffen, damit nicht (לְבַל wie Jes. 14, 21 und im nachbibl. Hebräisch בַּל und לְבַל für פֶּן) fürder fortfahre zu schrecken der Sterbliche von der Erde. Aus dem parallelen Schlusse 9, 20. 21 geht hervor, daß אֱנוֹשׁ nicht von den Bedrückten, sondern dem Bedrücker und also als Subj. gemeint ist, und dann gehört auch מִן־הָאָרֶץ dazu, wie 17, 14 Leute von der Welt; 80, 14 Eber vom Walde, wogegen Spr. 30, 14 מֵאָרֶץ zum Thatwort (hinwegschlingen von der Erde) gehört, womit es auch hier, מִן wie 148, 7 vom Ausgangsort gefaßt, verbunden werden könnte: von der Erde her (Riehm). Aber es geht so das sinnvolle Wortspiel verloren, welches das zusammengenommene אֱנוֹשׁ מִן־הָאָרֶץ mit לַעֲרֹץ bildet, indem das Gebaren des Tyrannen und das was es ist entgegengesetzt werden: Sterblicher von der Erde d. i. ein Wesen welches weit entfernt, sich mit dem himmlischen Gotte messen zu können, die Erde zum Orte seiner Ursprungs

---

1) *Berachoth* 31ᵃ: Der Mensch welcher betet muß sein Herz fest auf Gott richten (וְכַוֵּן לִבּוֹ לַשָּׁמַיִם).

hat. Es heißt nicht מִן־הָאֲדָמָה, denn die Erde ist nicht als der Stoff, aus dem er gebildet ist, sondern wie in dem johanneischen ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς als sein Stammhaus, seine Heimat, seine Schranke gedacht, lat. *ut non amplius terreat homo terrenus.* Schon 9, 20 אֱנוֹשׁ אַל־יָעֹז war ein solches Wortspiel angestrebt. Das hebr. V. עָרַץ bed. sowol in Schrecken gerathen Dt. 7, 21., als in Schrecken setzen Jes. 2, 19, 21. 47, 12. Die Bed. „trotzen, sich auflehnen" hat es nicht, obwol es nach dem arab. عرض (in die Quere kommen, widerstehen, wonach Wetzstein עָרוּץ Iob 30, 6 wie عِرْض „das eine Gegend quer durchschneidende Thal, die den Weg des Wanderers hemmende Schlucht" erkl.[1]) sie haben könnte. Es gehört mit عرص vibriren, zittern (z. B. vom Wetterleuchten) zusammen.

PSALM XI.

Ablehnung der Flucht in lebensgefährlicher Lage.

1 In Jahve trau' ich — wie sprecht ihr doch zu meiner Seele:
„Flieht nach eurem Gebirg, ein Vogel!
2 „Denn siehe die Frevler spannen den Bogen,
„Haben aufgelegt ihren Pfeil der Sehne,
„Zu schießen in Dunkelheit auf Geradgesinnte.
3 „Werden die Grundpfeiler eingerissen,
„Der Gerechte — was richtet der da aus?!"

4 Jahve in seinem heiligen Tempel,
Jahve, der im Himmel seinen Thron hat —
Seine Augen schaun, seine Wimpern prüfen Menschenkinder.
5 Jahve, den Gerechten erprobt er
Und Frevler und Unbill-Liebende haßt seine Seele.
6 Regnen wird er auf Frevler Schlingen,
Feuer, Schwefel und Glutwind ist ihr Bechertheil.

7 Denn gerecht ist Jahve, Rechtthun liebend;
Redliche werden schaun sein Angesicht.

An Ps. 10 schließt sich Ps. 11, welcher gleichfalls Gottlosen, die im Dunkeln ihre Mordpläne ausführen, gegenüber sich Jahve's allsehender Augen getröstet. Das Leben Davids (dem auch Hitz. u. Ew. diesen Ps. zuerkennen) ist bedroht, die Grundpfeiler des Staats sind erschüttert, man gibt dem Könige den Rath, nach dem Gebirge zu flüchten — Anzeichen der Zeit, wo die absalomische Umwälzung sich insgeheim, aber schon deutlich erkennbar vorbereitete. Obwol in Flügelschritt dahineilend und in seinen Grundged. klar, ist dieser Ps. doch nicht ohne Schwierigkeiten, wie fast alle die Ps., welche solche Nachtbilder der innern Zustände Israels enthalten; das Nächtliche der Sachlage reflektirt sich gleichsam in der Sprache. Die strophische Anlage springt nicht in die Augen; indes werden wir sie nicht verfehlen, wenn wir ihn in zwei siebenzeilige Strophen mit zweizeiligem Epiphonem zerlegen.

1) Zeitschr. für allgem. Erdkunde XVIII (1865), 1 S. 30.

V. 1—3. David weist den Rath seiner Freunde, sein Leben durch die Flucht zu retten, zurück. In Jahve geborgen (16, 1. 36, 8) bedarf er keines andern Asyls. So wolgemeint und wolbegründet der Rath ist — er findet ihn zu ängstlich und sieht sich in Gott überhoben, ihm zu folgen. Seine Freunde führt David auch sonst in Ps. der absalom. Verfolgungszeit redend ein 3, 3. 4, 7. Ihre Mutlosigkeit, die er später zu rügen und aufzurichten hatte, zeigte sich, wie wir hier sehen, schon als das Gewitter heraufzog. Mit „wie mögt oder könnt ihr sagen" weist er ihre Zumutung zurück und macht sie ihnen zum Vorwurf. Liest man nach dem *Chethîb* נודו, so sprechen ferner stehende Wolgesinnte zu David, indem sie seine nächststehenden Getreuen mit ihm zusammenfassen: entweichet auf euer Gebirge, (ihr) Vögel (צִפּוֹר collectiv wie 8, 9. 148, 10) oder, da diese spöttisch klingende Anrede nicht in den Mund der hier Redenden paßt: Vögeln gleich (*comparatio decurtata* wie 22, 14. 58, 9. Iob 24, 5. Jes. 21, 8). Das bei der vocativischen Fassung des צפור leichtere הַרְכֶם (vgl. Jes. 18, 6 mit Ez. 39, 4) erkl. sich auch bei der vergleichenden Fassung, ohne daß es der Conj. הר כמו צפור (vgl. Dt. 33, 19) bedarf, als Rückblick auf die saulische Verfolgungszeit: nach dem Gebirge, welches euch früher schon (vgl. 1 S. 26, 20. 23, 14) erfolgreich schirmte. Das *Kerî* aber, welchem die alten Uebers. folgen, vertauscht נודו mit נוּדִי, vgl. שְׂחִי Jes. 51, 23., als Anrede der Seele, deren Vergleichung mit einem Vogel den Punktatoren geläufig war.[1] So lesend wird man das allerdings doppelgeschlechtige צפור nicht als Voc. zu nehmen haben: fleuch auf euer Gebirg, o Vogel (Hitz.), so daß die Seele geradezu צפור genannt wird, sondern mehr empfiehlt sich dann צפור als prädicativer vergleichender Nominativ: fleuch auf euer Gebirg (das euch früher Zuflucht gewährte), ein Vogel d. i. nach des Vogels Art der, in der Ebene verfolgt, sich in das Waldgebirge flüchtet. Aber dieses *Kerî* erscheint als eine unöthige Correctur, welche das hinter לנפשי befremdende נודו beseitigt, indem es an die Stelle dieser *synallage numeri* eine andere setzt.[2] In v. 2 begründen die Zaghaften ihren Rath durch die seitens heimtückischer Feinde drohende Lebensgefahr. Diese ist, wie הִנֵּה besagt, augenscheinlich. Mit dem Perf. wird das Fut. überboten: sie sind nicht allein schon im Bogenspannen begriffen, sie haben ihren Pfeil d. i. ihr Mordgeschoß schon zielend auf der Bogensehne (יָרֶה =

---

1) s. über die talmud. RA צפור נפשו seinen „Seelen-Vogel" Derenburg in Geigers Zeitschrift VI, 292—294. Man könnte aus הרכם צפור auch הָרַךְ מִצִּפּוֹר (weicher d. i. schüchterner als ein Vogel) herausklauben, aber der folg. Begründungssatz zeigt daß dies ein unnützer Einfall.

2) Nach obiger Auffassung: „Flieht nach eurem Gebirg, ein Vogel" wäre נודו הרכם צפור (als Transformation aus נוּדוּ הָרֵכֶם צִפּוֹר, s. Baers Accentuationssystem (XVIII, 2) zu accentuiren gewesen; die vorliegende Interpunktion נוּדוּ הָרֵכֶם צִפּוֹר gibt den von Varenius wie von Löb Spira (in seinem an trefflichen Bemerkungen reichen Pentateuch-Comm., Altona 1815) erkannten Sinn: *Fugite* (*o socii Davidis*), *mons vester* (*h. e. praesidium vestrum* Ps. 30, 8., *cui innitimini*) *est avis errans*, vgl. S. D. Luzzatto in der Zeitschrift *Biccure ha-Ittim* VIII, 191.

מִיתָר 21, 13., arab. *watar* v. יָתַר *watara* straff spannen, strecken, so daß die Sache in Einem Striche fortgeht) zurechtgelegt, um es im Dunkeln, also meuchlings, auf Redliche (die als solche ihnen zuwider sind) abzuschleudern. יָרָה ist mit לְ des Zieles verbunden, wie 64, 5 mit Acc. des Obj.; בְּמוֹ (fünfmal vor einsylbigen, viermal vor mehrsylbigen Wörtern vorkommend) ist s. v. a. בְּמָה, das Was folgt, näher bestimmt, unmittelbar darauf.[1] In v. 3 begründen die Zaghaften ihren Rath weiter aus der gegenwärtigen gänzlichen Zerrüttung des Rechtszustandes. הַשָּׁתוֹת sind entw. nach Jes. 19, 10 die obersten Stände, welche das Staatsgebäude tragen, oder nach 82, 5. Ex. 30, 4 die Grundlagen des Staats, auf denen Recht und Wol des Landes ruhen, was wir vorziehen, da hier der König und seine Getreuen, an die bei צַדִּיק gedacht ist, und die שׁתות einander entgegengehalten werden. Der Satz mit כִּי ist wie Iob 38, 41 geformt. Das Fut. hat Präsensbed.; das Perf. im Hauptsatze entspricht, wie auch sonst öfter (z. B. 39, 8. 60, 11. Gen. 21, 7. Num. 23, 10. Iob 12, 9. 2 K. 20, 9) in Fragesätzen, dem lat. Conj. (hier *quid feceril*) und ist im Deutschen mit Hülfszeitwörtern auszudrücken: werden die Basen des Staats zerrüttet, was könnte da der Gerechte wirken, er kann nichts ausrichten. Und bei solcher Vergeblichkeit alles Entgegenwirkens ist weit davon gut vor dem Schuß.

V. 4—6. Die Rede der Rathgeber die für David fürchten ist nun zu Ende. Er rechtfertigt sein Gottvertauen, mit dem er sein Lied begonnen. Ueber dem irdischen Geschehen, welches den Kleinglauben entmutigt, thront J. Ueber der Erde und auch über Jerusalem, dem jetzt rebellischen, ist in unendlicher Höhe ein הֵיכַל קָדְשׁוֹ 18, 7. 29, 9 und in diesem heiligen Tempel ist J. der Allheilige. Ueber der Erde sind die Himmel und in dem Himmel steht Jahve's Thron, des Königs der Könige. Und dieser Himmelstempel, dieser Himmelspalast ist die Stätte, von wo aller irdischen Dinge letzte Entscheidung kommt Hab. 2, 20. Mi. 1, 2. Denn der Königsthron dort ist auch der überirdische Richterstuhl 9, 8. 103, 19. J. der darauf sitzt ist der Allsehende, Allwissende. חָזָה eig. spalten vgl. *cernere*, hier seiner Wurzelbed. nach von durchdringendem Scharfblick; בָּחַן eig. Metalle durchs Feuer prüfen von fixirendem und den Gegenstand bis auf den Grund in seinem innersten Wesen erkennendem Tiefblick. Absichtlich werden die Wimpern genannt. Wenn man scharf beobachtet oder nachdenkt, so nähert man die Augenlider einander, damit der Blick zu einem desto einheitlicheren, geraderen, den Gegenstand gleichsam durchbohrenden Strahle werde. So sind die Menschen den allesdurchschauenden Augen, den allesdurchforschenden Blicken Jahve's offenbar: Gerechte und Ungerechte. Den Gerechten prüft er d. h. er kennt in der Tiefe seiner Seele sein probehaltiges rechtschaffenes Wesen (17, 3. Iob 23, 10), so daß er

1) Man sieht aus بِمَا رَحْمَةٍ „durch Erbarmen", daß ما ein farbloser logischer Vorhalt ist, der erst durch den folg. zweiten Genitiv Farbe und Inhalt erhält; die Araber freilich bezeichnen dieses ما schlechtweg als Einschiebsel.

ihn ebenso liebend schirmt als dieser ihm liebend anhangt, und den Frevler und den Gewaltthat des Stärkeren gegen den Schwächeren Liebenden haßt seine Seele d. h. er haßt ihn mit der ganzen Energie seiner heiligen Innerlichkeit. Je intensiver dieser Haß ist, um so furchtbarer werden die Strafgerichte sein, in denen er sich entlädt. Das Fut. in Voluntativform יַמְטֵר wünschend zu fassen hat v. 7 gegen sich, welcher Aussage von Bevorstehendem voraussetzt; die kürzere Futurform ist öfter Indicativ im Sinne der Zukunft z. B. 72, 13., oder der Gegenwart z. B. 58, 5., oder der Vergangenheit 18, 12. So besagt es hier eine aus v. 4. 5 mit innerer Nothwendigkeit sich ergebende Thatsache der Zukunft. Angenommen daß פַּחִים s. v. a. פֶּחָמִים sein könnte, so bez. doch das hebr. פֶּחָם sprachgebräuchlich im Untersch. von גַּחֶלֶת nicht die glühende, sondern die schwarze Kohle. Es müßte also פַּחֲמֵי אֵשׁ heißen. Hitz. liest פִּחִים v. פִּיחַ Asche, aber Aschenregen ist kein Strafmittel. Böttch übers. nach Ex. 39, 3. Num. 17, 3 „Massen", aber dort bed. das Wort Bleche oder Platten. Wir bleiben bei der Bed. Schlingen Iob 22, 10 vgl. 21, 17. Spr. 22, 5 und verstehen darunter nach der Acc. ein Strafmittel für sich; das Erste ist, daß eine ganz Ladung von Wurfschlingen herabfährt, welche jeden Fluchtversuch unmöglich machen, näml. Blitze, denn der sich schlängelnde von Einem Punkte aus fernhin fahrende einschlagende Blitz ist wirklich einer von oben herabgeworfenen Schlinge vergleichbar. Zum Feuer und Schwefel Gen. 19, 24 wird noch רוּחַ זְלָעָפוֹת hinzugefügt. LXX übers. *πνεῦμα καταιγίδος* und Trg. זַיְנָפָא עַלְעוּלָא *procella turbinea;* das Stammwort ist nicht לעם was als Nebenform von להב, לאב flammen unnachweisbar, sondern זעם welches wie Thren. 5, 10 zeigt genau dem die Merkmale der Glut und der heftigen Bewegung in sich vereinigenden lat. *aestuare* entspricht, also etwa: Wind der Lohen d. i. giftiger Samûm, der nach der vorliegenden Versabteilung in Verbindung mit אֵשׁ וְגָפְרִית als schwefelstromartig sich ergießender göttlicher Zornhauch Jes. 30, 33 vorgestellt ist. So erkl. sich auch, wie das der Antheil ihres Kelches heißen kann, d.h. was ihnen als zu leerender Inhalt ihres Kelches zugetheilt ist. מְנָת (außer Jer. 13, 25., wo nach Kimchi *Michlol* 15[b] auch מָנָת, nicht מְנַת zu schreiben ist, und 2 Chr. 31, 4 nur in david. Ps.) ist wie syr. ܡܢܬ aus מְנָיַת oder מְנוֹת v. מָנָה Grundform מָנַי מָנַו entstanden; der unveränderlich lange Vocal ist wie in קָצָת (aus קָצְוָת) Ersatz des dritten Stammbuchstabens (s. Hupf. und Olsh. §. 108[c] 165[i]), vgl. Formen wie עָשׂת Lev. 25, 21 aus *ʿasajath*.

V. 7. So ist also J. mit David im Bunde. Wenn gleich er selbst sich seiner Feinde nicht erwehren kann, so werden sie es doch, wenn J. seinen Haß strafrichterlich entbindet, mit unentrinnbaren Mächten des Zornes und des Todes zu thun haben. Das Schlußdistich begründet dieses verschiedene Verhalten Gottes gegen die Gerechten und Ungerechten und dieses Strafgeschick der Letzteren aus seiner Gerechtigkeit. Wie J. selbst gerecht ist, so liebt er auch seinerseits (1 S. 12, 7. Mi. 6, 5 u. ö.) und menschlicherseits (Jes. 33, 15) צְדָקוֹת Bethätigungen der Gerechtigkeit; das Obj. von אָהֵב = אֹהֵב steht voraus wie 99, 4 vgl.

10, 14., obwol אָהֵב auch wie 47, 5. 78, 68 Finitum sein könnte, mit dem verinnerlichenden eigenschaftlichen *ē*, welches immer ein *talem esse,* eine ἕξις bez., auch wenn diese Vv. transitiv gebraucht sind. Wichtiger ist die Frage, ob יָשָׁר 7[b] Subjekt oder Objekt ist. Bei einem Subj. im Singular kann das Prädicat im Plural ebensowol nachfolgen (vgl. 9, 7. Iob 8, 19) als vorausgehen (Spr. 28, 1. Jes. 16, 4). Freilich ist das Nächstliegende, mit dem mans zuerst zu versuchen hat, dies daß ישר Obj. An sich können die Worte ebensowol bedeuten: auf den Redlichen schaut sein Antlitz (Hgst. u. A.) als: Redliche schauen sein Antlitz? Dennoch fordern gewichtige Gründe, ישר als Subj. zu fassen. Denn 1) redet der Sprachgebrauch vom Angesicht immer nur als zu sehendem, nicht als sehendem; der Dichter würde, wenn ישר als Obj. gelten sollte, ירניתו gesagt haben (33, 18. 34, 16. Iob 36, 7); 2) der Ged., den die Aussage wenn ישר Obj. wäre ausdrückt, ist schon 5[a] ausgesprochen; 3) der Ged., daß solche die redlich sind Gottes Angesicht schauen, hat an 17, 15. 140, 14 Parallelen, während der Ged. daß Gottes Angesicht den Redlichen schaut, so ausgedrückt, ohne Parallele ist; 4) erwartet man am Schlusse des Ps. im Gegens. zu dem Ausgange des Gottlosen den des Redlichen ausgesprochen zu lesen. Also wird der D. sagen wollen: Redliche *(quiquis probus est)* werden schauen sein Antlitz. Das pathetische פָּנָיו für פָּנָיו war hier als auf Gott bezügliches Schlußwort vorzugsweise statthaft. Daß *mo* zuweilen (z. B. Iob 20, 23 vgl. 22, 2. 27, 23) Singularsuff. ist, steht um so fester, seit phönizisches לם = לו constatirt ist.[1] Gottes Antlitz zu schauen vermag der Sterbliche nicht ohne zu sterben. Wenn sich aber Gott in Liebe zu schauen gibt, so macht er seinen Anblick der Creatur erträglich. Und dieses durch Liebe gesänftigten Anschauns Gottes zu genießen ist die höchste Ehre, deren Gott in Gnaden einen Menschen würdigen kann, es ist die den Redlichen 140, 14 aufbehaltene Seligkeit selber. Es läßt sich nicht sagen, daß ein jenseitiges Schauen, aber ebenso wenig, daß ein ausschließlich diesseitiges gemeint sei. Der zukünftige עולם verliert sich für die alttest. Vorstellung allerdings in die Nacht der Scheôl. Der Glaube aber durchbrach diese Nacht und getröstete sich eines künftigen Anschauens Gottes Iob 19, 26. Die neutest. Erlösung hat dieses Glaubenspostulat verwirklicht, indem der Erlöser, durch die Nacht des Todtenreichs hindurchgebrochen, die alttest. Frommen mit sich emporgeführt und in den Bereich der im Himmel offenbaren göttlichen Liebe versetzt hat.

---

1) s. Schröders Phönizische Grammatik (1869) S. 154—57 und vgl. Volck, Segen Mose's (1873) S. 29 und über die Entstehung dieses לם (למו) Philippi, Status constr. S. 189.

PSALM XII.

Klage und Trost bei ringsum herrschender Falschheit.

2 Hilf, Jahve, denn dahin ist der Fromme,
Denn geschwunden sind Treue aus den Menschenkindern!
3 Falschheit reden sie Einer mit seinem Nächsten,
Schmeichel-Lippe mit Doppelherzen reden sie.

4 Ausrotte Jahve alle Schmeichel-Lippen,
Die so großsprecherische Zunge,
5 Die da sagen: unserer Zunge verschaffen wir Stärke,
Unsere Lippen sind mit uns, wer ist Herr uns?!

6 „Wegen Leidvoller Verstörung, Armer Geächz
„Will nun ich aufstehn — spricht Jahve —
„In Heil versetzen den der danach schmachtet.“ — —
7 Die Reden Jahve's sind lautere Reden,
Silber niedergeschmolzen in der Werkstatt zur Erde,
Ausgeläutert siebenmal.

8 Du, o Jahve, wirst sie schirmen,
Wirst ihn bewaren vor diesem Geschlechte auf ewig,
9 Da ringsum Frevler einherstolziren,
Indem obenauf ist Gemeinheit unter den Menschenkindern.

An Ps. 11 ist passend der inhaltsverwandte Ps. 12 angeschlossen: ein Gebet um Rettung der Elenden und Armen in einer Zeit allgemeinen Sittenverderbnisses, namentlich herrschender Treulosigkeit und Großsprecherei. Die Ueberschrift: *Dem Sangmeister, auf der Oktave, ein Psalm Davids* weist uns in die Begründungszeit der Tempelmusik, die Zeit Davids — die unvergleichlich beste der Geschichte Israels und doch im Lichte des Geistes der Heiligkeit geschaut eine so grundverderbte. Die wahre Gemeinde Jahve's war schon damals, wie immer, eine Confessoren- und Märtyrergemeinde, und das Seufzen nach der Zukunft Jahve's war damals nicht minder tief als jetzt das „Komm, Herr Jesu!“

Dieser Ps. 12 ist nächst Ps. 2 ein zweites Beispiel, wie der Psalmendichter, indem er sich in geistlicher Erregung befindet, in den Ton eines unmittelbar Gottes Wort vernehmenden und also inspirirten Propheten übergeht. Wie überhaupt die lyrische Poesie als unmittelbarer feierlicher Ausdruck innerer Erregung die älteste Art der Poesie ist, so trägt die Psalmenpoesie nicht allein das Maschal, das Epos und das Drama präformativ in sich — auch die Prophetie, wie sie uns in den Weissagungsschriften ihrer Blütezeit vorliegt, ist wie aus dem Schoße der Psalmenpoesie geboren, sie ist durchweg eine Verschmelzung zukunftgeschichtlich epischer und subjektiv lyrischer Elemente und vielfach das Echo älterer Ps. und verwandelt sich sogar an v. St. wie z. B. Jes. c. 12. Hab. c. 3 in Psalmengesang. Darum führt Asaf den Beinamen חֹזֶה 2 Chr. 29, 30., nicht wegen des bes. Charakters seiner Ps., sondern als Psalmensänger überhaupt, denn Jeduthun wird ebenso benannt 2 Chr. 35, 15 und נָבָא ist 1 Chr. 25, 2 f. (vgl. προφητεύειν Lc. 1, 67) geradezu Benennung des musikalisch begleiteten Psalmengesangs — ein deutlicher Beweis, daß nicht minder in der Prophetie ein mitwirkender menschlicher, als in der Psalmenpoesie ein einwirkender göttlicher Faktor anzuerkennen ist.

Unmittelbare Rede Jahve's und dazu das Amen des Psalmisten bilden die Mitte dieses Ps. — eine sechszeilige Str., welche von vierzeiligen umgeben ist.

V. 2—3. Der Gebetsseufzer הוֹשִׁיעָה trägt sein Obj. in sich selbst: schaffe Heil, leiste Abhülfe und motivirt sich durch die folg. Klage. Das V. גָּמַר vollenden bed. hier wie 7, 10 ein Ende haben und das *ἅπ. λεγ.* פָּסַס ist s. v. a. אָפֵס 77, 9 aufs Aeußerste kommen, aufhören. Daß אֱמוּנִים hier nicht Abstractum wie z. B. Spr. 13, 17 ist, erhellt schon aus dem in der Mehrzahl vorausgestellten Präd.; auch spricht der Parallelismus, der gleiche wie 31, 24., dagegen. חָסִיד ist der Fromme als חֶסֶד gegen Gott und Menschen Uebender; אֱמוּן, Grundform אֱמִין (Plur. אֱמִינִים, nach Andern v. אָמַן mit gleicher Ablautung wie עֵרִיק Jo. 2, 5 vgl. אֱמֶת = אֲמַנְתָּ), hier wie 31, 24. 2 S. 20, 19 adjektivisch (vgl. dagegen Dt. 32, 20) gebraucht, heißt der Verlässige, Treue, Gewissenhafte, eig. der Gefestigte d. i. dessen Gesinnung und Wort fest ist, daß man darauf bauen und in Verh. zu ihm sicher sein kann.[1] Aehnliche Klagen über allgemeine Ueberhandnahme der Bosheit lesen wir Mi. 7, 2. Jes. 57, 1. Jer. 7, 28 und anderwärts. Sie tragen ihre Beschränkung in sich selbst. Denn obgleich die so Klagenden ohne pharisäische Selbstrechtfertigung sich des Mitergriffenseins von dem herrschenden Verderben zeihen werden, so sind sie doch in ihrem Bußschmerz, ihrem Bekenntnisleiden, ihrem Hülfschrei ein thatsächlicher Beweis dafür, daß die Menschheit noch nicht ausnahmslos eine *massa perdita* geworden ist. Was der Verf. besonders beklagt, ist die herrschende Unwahrhaftigkeit. Die Menschen reden שָׁוְא (= שָׁוְא v. שׁוֹא) Wüstheit und Hohlheit unter verbergender Maske, Falschheit (41; 7) und Heuchlei (Iob 35, 13) ἕκαστος *πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ* (LXX vgl. Eph. 4, 25, wo wie große Sünde das ist, neutest. begründet wird: *ὅτι ἐσμὲν ἀλλήλων μέλη*); sie reden Lippe der Glätten (חֲלָקוֹת Plur. v. חֶלְקָה *laevitates* oder v. חָלָק *laevia*) d. i. die glätteste gleißendste Sprache (Acc. des Obj. wie Jes. 19, 18) mit doppeltem Herzen, indem näml. die Gesinnung die sie Andern und wol auch sich selbst vorlügen verschieden ist von der Gesinnung die sie wirklich hegen, oder auch (vgl. 1 Chr. 12, 33 בִּלֵּב וָלֵב und Jac. 1, 8 *δίψυχος* wankelmütig) indem die Gesinnung die sie jetzt schönthuerisch aussprechen bald mit der entgegengesetzten wechselt.

V. 4—5. Der Voluntativ hat hier die ihm eigene Bed.: es möge ausrotten (vgl. 109, 15 und dagegen 11, 6). Schmeichlerische Lippen und großrednerische Zunge sind insofern vereinbar, als der Prahler, wo es im Interesse seines Eigennutzes liegt, zum Schmeichler wird. אֲשֶׁר geht auf Lippen und Zunge, welche von ihren Inhabern gemeint sind. Das *Hi.* הַגְבִּיר kann nur entw. bed. Stärke schaffen oder Stärke beweisen; die Verbindung mit לְ, nicht בְּ spricht für Ersteres: unserer Zunge werden wir (dies ihre selbstzuversichtliche Willenserklärung) Nachdruck verschaffen. Gegen die Bed. des *Hi.* Hupf.: unserer Zunge sind wir mächtig, und auf Grund irriger Erkl. von Dan. 9, 27 Ew. Olsh.: mit unserer Zunge machen oder haben wir ein festes Bündnis. Ihre Lippen

1) Auch die arische Wurzel *man* bleiben (neupers. *mânden*) nimmt einen ähnlichen Gang, indem sie gew. „ausharren, harren" bed. So altpers. *man*, zend. *upaman*, vgl. *μένειν* mit seinen Derivaten, welches im N. T. vielfach zur Charakteristik der *πίστις* verwendet wird.

bezeichnen sie als ihre Bundesgenossen (אֵת wie 2K. 9,32) und mit „wer ist Herr uns“ erklären sie sich für schlechthin frei und erhaben über jede Autorität. Wenn sich eine über sie geltend machen wollte, so schlägt ihr Maul sie zu Boden, ihre Zunge drischt sie nieder. Aber J., den diese Selbstvergötterung herausfordert, wird die Seinen nicht immer so geknechtet lassen.

V. 6—7. Der Psalmist hört Ihn v. 6 selber reden und spricht v. 7 dazu Amen. Die beiden מִן v. 6 bez. den Beweggrund, עַתָּה den entscheidenden Wendepunkt von der Langmut zum Strafvollzug und יֹאמַר die eben jetzt sich zu vernehmen gebende göttliche Entschließung, vgl. den jesaianischen Nachklang Jes. 33,10. J. hat bis jetzt scheinbar unthätig und theilnahmlos zugesehen, nun will er sich erheben und in יֶשַׁע d. i. den Zustand des Heils versetzen (vgl. שִׂים בַּחֲזִיִּים 66, 9) den der nach Heile schmachtet. Man erkläre nicht: den welchen er, der Großsprecherische, anschnaubt, was יָפִיחַ בּוֹ vgl. 10,5 heißen würde, sondern mit Ew. Hgst. Olsh. Böttch. nach Hab. 2,3., wo הָפִיחַ לְ in der Bed. des Keuchens nach einem Ziele vorkommt: den danach sich Sehnenden; יָפִיחַ ist aber nicht Participialadj. = יָפֵחַ, sondern Fut. und יָפִיחַ לוֹ also ein die Stelle des Obj. einnehmender Beziehungssatz, wie dergleichen Iob 24, 19. Jes. 41, 2. 25 u. ö. vorkommen. Hupfelds: „damit er ausschnaufe *(respiret)*“ läßt das Obj. zu אשׁרת vermissen und ist mehr nach aram. und arab. als nach hebr. Sprachgebrauch, welcher dies durch יָנִיחַ לוֹ oder יָרַוַח לוֹ ausdrücken würde. In v. 7 folgt auf die Verkündigung Jahve's ihr Echo aus dem Herzen des Sehers: die Reden (אֲמָרוֹת statt אִמְרוֹת nach der Regel Ben-Aschers[1]) Jahve's sind lautere Reden d. h. schlechthin ohne Beimischung von Unwahrheit und Unwahrhaftigkeit so gemeint und sich so erfüllend wie sie lauten; das poet. אִמְרָה (n. d. F. זִמְרָה) dient vorzugsweise der Bez. verheißender göttlicher Machtworte. Das Bild, welches anderwärts sich andeutet, wenn Gottes Wort צְרוּפָה heißt 18, 31. 119, 140. Spr. 30, 5., wird hier ausgemalt: Silber geschmolzen und so geläutert בְּעֲלִיל לָאָרֶץ. Entw. bed. עֲלִיל den Schmelztiegel (Trg. Jefeth Lth.) v. עָלַל *immittere*, wov. auch עֹל (s. Fleischer zu Jes. 3,4), oder, was wahrscheinlicher, da die Sprache hiefür die Benennungen כּוּר und מַצְרֵף hat, die Werkstatt von עָלַל *operari* (eig. sich über etw. hermachen), zunächst das Gearbeitete (n. d. F. מְעִיל, פְּסִיל, שְׁבִיל), dann das wo gearbeitet wird, wovon auch das in der Mischna *Rosch ha-Schana* 1, 5 und anderwärts vorkommende talm. בְּגָלוּי = בְּעֲלִיל *manifeste*, welches seiner nächsten Bed. nach dem franz. *en effet* entspricht.[2] Das ל von לָאָרֶץ ist hienach nicht das der Zugehörigkeit: in einem der

1) Wenn auf den schebairten Consonanten ein Guttural folgt, so setzt Ben-Ascher *Schebâ compositum* statt des einfachen z. B. לָשָׁאוֹל 49, 15 und ist das Schebâ des Consonanten sylbenschließendes, so beliebt er Lockerung des Sylbenschlusses dermaßen daß er אֶקְרָא 18, 7., תַּחֲנוּן 68, 24 u. dgl. schreibt, s. seine Regel mit ihren Ausnahmen bei Baer, *Thorath Emeth* p. 27.

2) s. darüber mit Bezug auf die Psalmstelle Steinschneiders Hebr. Bibliographie 1861 S. 83.

Erde eingemauerten Schmelztiegel, wofür ohnehin לארץ ein unzureichender farbloser Ausdruck, sondern der üblichen Bed. des לארץ als Nebenbestimmung gemäß: geschmolzen (geläutert) zur Erde herab. „Silber das in der Werkstatt gereinigt zur Erde fließt — bem. hiezu Olsh. — kann man in jeder Schmelzhütte sehen; aus dem Schmelzofen, worin das Erz aufgehäuft ist, fließt unten das ausgeschmolzene reine Silber ab.“ Denn ל der Beziehung: „geläutert in Ansehung der Erde“ kann es nicht sein, da ארץ nicht die Erde als Stoff bez. und also auch nicht erdige Bestandtheile bed. kann, man müßte denn לָאָבֶץ lesen, was nicht „zu Weißglanz“ d. i. zur reinen hellen Masse (Böttch.), sondern „hinsichtlich des *stannum* Bleiglanzes“ (s. zu Jes. 1, 25) bed. würde. Das V. זָקַק entspricht unserem seihen, seigen, durchsickern machen, ahd. *sîhan*, gr. σαχχεῖν (σαχχίζειν) durch ein Tuch als Durchschlag שֵׂק reinigen. Gottes Wort ist mit Zurücklassung alles Unedleren abgeflossenes gediegenes und gleichsam siebenmal durch den Schmelzofen gegangenes, also ganz und gar entschlacktes alleredelstes Silber. Das Silber ist Emblem alles Edlen und Lautern (s. Bähr, Symb. 1, 284) und die Sieben ist die Zahl des vollendeten Processes (Psychol. S. 57).

V. 8—9. Die bittende Klage der 1. Str. ist in der 2. in eifernden Wunsch übergegangen; auf Grund des in der 3. vernommenen Gottesspruchs erhebt sich nun in der 4. die getroste Hoffnung. Das Suff. *ēm* 8ª geht auf die Elenden und Armen, das Suff. *ennu* 8ᵇ (ihn, nicht: uns, was תִּצְרֵנוּ punktirt sein müßte) auf den Heilsbegierigen des Gottesspruchs v. 6 zurück. Bewarung auf ewig ist so beständige, daß sie nun und nimmer diesem Geschlechte erliegen. Die Bedrückung soll nicht zur Erdrückung werden, die Versuchung nicht ihre Tragkraft überschreiten. Was dann v. 9 folgt, ist kein Concessivsatz: mögen auch ringsum Frevler sich herum treiben (Riehm), denn „auch“ (גַּם Ew. §. 362ᵇ) steht nicht im Texte und sowol Wortstellung als die emphatische Futurform widerstreben dieser syntaktischen Verkettung — es ist eine das entartete Geschlecht 8ᵇ näher beschreibende Aussage. הוֹר ist die im Ganzen und Großen Einen Gesamtcharakter an sich tragende, Einem Zeitgeist huldigende Zeitgenossenschaft (vgl. z. B. Spr. 30, 11—14., wo die Grundzüge eines verderbten Zeitalters angegeben werden); זוּ (immer ohne Art. Ew. §. 293ª) weist auf die Gegenwart und gegenwärtige Artung hin, welche schließlich noch in einigen Skizzenstrichen allgemeinerer Art als v. 3—5 gezeichnet wird. Ringsum schreiten Frevler daher (יִתְהַלֵּכוּן von unangefochtenem, dünkelhaftem, sich breit machendem Auftreten), indem (weil) emporkommt (רוּם wie Spr. 11, 11 vgl. מָשַׁל Spr. 29, 2) Gemeinheit den (ל) Menschenkindern, so daß diese unter ihrer Herrschaft zu stehen kommen. Mendelssohn übers. nach Trg.: wenn würmergleich auskriecht etc., das Bild ist semitisch, auch im Arab. ist „wachsen wie Gewürm wächst“ (كما ينمى الدود) s. v. a. sich mächtig vermehren; aber רִמָּה in diesem Sinne Ex. 16, 20 würde nicht so für sich allein stehen und die *defect. scriptio* reicht nicht aus, hier dieses fernliegende Wort statt des zusammenhangsge-

mäßen רוּם für beabsichtigt zu halten. Die Gemeinheit heißt זְלוּת *vilitas* v. זָלַל (verw. דָּלַל) schwank und schlaff, gering, niedrig, gehalt- und werthlos s.; die Form ist passivisch wie auch das talm. זִילוּת (v. זִיל = זְלִיל) und es heißt so die Beschaffenheit des Entwertheten, Geringgeschätzten und Geringzuschätzenden, hier das Widerspiel der Gesinnung und Handlungsweise des Edlen נָדִיב Jes. 32, 8., die nicht allein aller edleren Grundsätze und Beweggründe, sondern auch aller edleren Regungen und Anwandlungen baare Niederträchtigkeit. Das כְּ von כְּרָם ist nicht wie z. B. Spr. 10, 25 Ausdruck des Simultanen: sobald in die Höhe kommt — denn dann spräche v. 9., statt zu schildern, eine allgem. Beobachtung aus — sondern כְּרָם ist s. v. a. בְּרֹם, steht aber absichtlich statt des letzteren, um ein nicht blos zufälliges, sondern in innerem Folgenzusammenhang begründetes Zusammentreffen auszudrücken. Frevler machen sich allenthalben breit, die Besseren von allen Seiten feindlich umringend; so ist es, und es kann nicht anders sein in einer Zeit, wo die Menschen die Gemeinheit zur Herrschaft unter sich und über sich gelangen lassen, wie es ebenjetzt der Fall ist. So macht sich noch zuletzt im Bekenntnis getroster Hoffnung der niederschlagende Anblick der Gegenwart geltend. Die Gegenwart ist traurig. Aber im Hexastich der Mitte ist als Trost dagegen die Zukunft gelichtet.

PSALM XIII.

Gebetsruf eines schier Erliegenden.

2 **Bis wann, Jahve! vergissest du mein immer,**
Bis wann verhüllest du dein Angesicht vor mir?!
3 **Bis wann soll ich Sorgen hegen in meiner Seele,**
Kummer in meinem Herzen über Tage?!
Bis wann soll obenauf sein über mich mein Feind?!

4 **Blicke her, erwidre mir, Jahve mein Gott,**
Mache licht meine Augen, daß ich nicht Todes entschlafe.
5 **Daß mein Feind nicht spreche: „ich hab' ihn übermocht'",**
Meine Dränger jubeln, wenn ich wanke.

6 **Und ich, auf deine Gnade vertrau' ich,**
Jubeln soll mein Herz ob deines Heiles,
Besingen will ich Jahve, daß er wolgethan mir.

Mit כְּרָם der allgemeinen Klage, die David in Ps. 12 führt, klingt das רוּמָם des persönlichen Klagerufs zusammen, den er in Ps. 13 erhebt, weshalb der Samler diese zwei Ps. gepaart hat. Hitz. weist Ps. 13 der Zeit zu, wo Saul eigentliche Treibjagden nach David anstellte und dieser, schon lange und unablässig verfolgt, nur durch unermüdliche Ausdauer und Rüstigkeit Hoffnung hegen durfte, dem Tode zu entrinnen. Vielleicht ist das richtig. Der Ps. besteht aus drei Str. oder, wenn man lieber will, Gruppen von absteigender Größe. Auf einen langen tiefen Seufzer folgt wie aus gelüfteter Brust die schon sanftere halb beruhigte Bitte und auf diese die gläubige Freude an der gewissen Erhörung. Das Lied wirft gleichsam immer kürzere Wellen, bis es, zuletzt nur noch freudig bewegt, still wird wie die spiegelglatte See.

V. 2—3. Die complicirte Frage: bis wohin, wie lange .. auf immer (wie 74,10. 79,5. 89,47) ist der Ausdruck eines complicirten Seelenzustandes, wo, wie Luther ihn kurz und treffend beschreibt, im Angstgefühl des göttlichen Zornes „die Hoffnung selbst verzweifelt und die Verzweiflung dennoch hoffet." Der Selbstwiderspruch der Frage ist aus dem innern Widerstreite des Geistes und Fleisches zu erklären. Das verzagte Herz denkt: Gott hat mein ewig vergessen, aber der diesen Ged. abstoßende Geist verwandelt ihn in eine Frage, die ihn zum blosen Scheine stempelt: wie lange soll es scheinen, daß du mein auf ewig vergissest? Es liegt in dem Wesen des göttlichen Zorns, daß dessen Empfindung immer vom Eindrucke der Ewigkeit und also einem Vorschmacke der Hölle begleitet ist. Der Glaube aber hält die Liebe hinter dem Zorne fest, sieht in der Zornerweisung nur eine Selbstverlarvung des Liebesantlitzes des Gottes der Liebe und verlangt danach, daß sich dieses Liebesantlitz ihm wieder enthülle. Dreimal erhebt David diesen Schrei des Glaubens aus dem tiefsten Grunde seines Gemütes. Anschläge, Pläne, Entwürfe, näml. wie er diesem peinvollen Zustande entgehen könne, in seiner Seele setzen oder aufstellen ist s. v. a. die Seele zur Stätte, Werkstätte solcher machen (vgl. Spr. 26,24); eine solche עֵצָה jagt in seiner Seele die andere, weil er die Eitelkeit einer nach der andern schon in ihrem Entstehen erkennt. Im Hinblick auf das folgende יוֹמָם ist an nächtliches Sorgen zu denken, denn die Nacht läßt den Menschen mit seinem Leiden allein und macht es ihm doppelt fühlbar. Daß יוֹמָם wie יוֹם (Jer. 7,25 kurz für יוֹם יוֹם) täglich bed. könne (Ew. §. 313[a]), läßt sich nicht aus Ez. 30, 16 (vgl. Zef. 2, 4 בַּצָּהֳרַיִם) beweisen; יומם bed. dies auch hier nicht, sondern ist Gegens. des in 3[a] hinzuzudenkenden לַיְלָה. Nachts entwirft er Pläne auf Pläne, einer so nichtig wie der andere; Tags oder den Tag über, wo er seine Drangsal mit offnen Augen sieht, ist Wehmut (יָגוֹן) in seinem Herzen, gleichsam als Niederschlag der Nacht und als unmittelbarer Reflex seiner hülf- und aussichtslosen Lage. Er ist verfolgt und sein Feind ist obenauf. רוּם bed. sowol erhaben s. als sich erheben d. i. emporkommen und sich brüsten. Die Versgruppe schließt mit viertmaligem *quousque*.

V. 4—5. Im Gegens. dazu, daß Gott ihn vergessen zu haben und von seiner Noth nichts sehen und wissen zu wollen scheint, fleht er הַבִּיטָה (vgl. Jes. 63, 15); im Gegens. dazu, daß er rathlos ist und sich selbst nicht helfen kann: עֲנֵנִי erwidre (entgegne) mir, dem um Hülfe Rufenden, näml. mit Gebetserfüllung als thatsächlicher Antwort; im Gegens. dazu, daß sein Feind triumphirt: הָאִירָה עֵינַי, damit nicht durch sein Sterben der Triumph des Feindes sich vollende. Die in Trübsal getrübten und nahezu brechenden Augen licht machen ist s. v. a. neue Lebenskraft schenken (Ezr. 9,8), deren Abspiegelung das frische helle Augenlicht ist (1 S. 14, 27. 29). Das lichtende Licht, auf welches הָאִיר hinweist, ist das Liebeslicht des göttlichen Antlitzes 31, 17. Licht, Liebe, Leben mit ihren Gegensätzen: Finsternis, Zorn, Tod sind in der Schrift verkettete Begriffe. Wen Gott liebend anblickt, der bleibt lebend, den durchdringen neue Lebenskräfte, er bekommt nicht zu

schlafen den Tod d. i. den Schlaf des Todes Jer. 51, 39. 57 vgl. Ps. 76, 6. הַמָּוֶת ist Acc. der Wirkung oder Folge: schlafen so daß der Schlaf Tod wird (LXX εἰς θάνατον) Ew. § 281e. Um solches Lebenslicht fleht er, damit nicht sein Feind schließlich sagen könne יְכָלְתִּיהוּ (mit Accusativ-Obj. wie Jer. 38, 5) = יָכֹלְתִּי לוֹ 129, 2. Gen. 32, 26 ich bin sein fähig, ihm gewachsen, ihm überlegen gewesen, bin ihm obgelegen. כִּי faßt man des folg. Fut. wegen besser zeitlich *(quum)*, als grundangebend *(quod)*, vgl. בְּמוֹט רַגְלִי 38, 17.

V. 6. Auf 5 Zeilen der Klage und 4 der Bitte folgen nun 3 freudiger Aussicht. Mit וַאֲנִי setzt er sich seinen Feinden entgegen; diese wünschen ihm den Tod, er aber vertraut auf Gottes Gnade, welche seine Drangsal wenden und enden wird; בָּטַח בְּ bez. den Glauben als fest an Gott haftende, wie חָסָה בְּ als in Ihn sich hineinbergende Zuversicht. Das wünschende רָגַל setzt die gewisse Hoffnung voraus. Das Perf. 6e ist eigentlich zu verstehen, das Besingen folgt der Thatsache die zu Gesang begeistert. גָּמַל עַל wolthun wie 116, 7. 119, 17 vgl. das wurzelverw. (עַל) גָּעַר 57, 3. Mit den beiden Jamben *gamál ʿaláj* geht das Lied zur Ruhe. In des Beters stürmisch bewegter Seele ists nun stille geworden. Mag es draußen toben nach wie vor — in seinem Herzensgrunde ist Friede.

PSALM XIV.

Das herrschende Verderben und die ersehnte Erlösung.

1 **Es spricht der Thor in seinem Herzen: „es ist kein Gott“,**
Verderbt, abscheulich ist ihr Treiben,
Niemand der Gutes thut.

2 **Jahve blickt vom Himmel nieder auf die Menschenkinder,**
Zu sehn, ob Einsichtige vorhanden,
Ob solche, die nach Gott fragen.

3 **Sämtlich sind sie abgefallen, allzumal verdorben,**
Niemand der Gutes thut,
Auch nicht Einen gibt es.

4 **„Sind so gar unvernünftig alle Unheilverübenden,**
„Die mein Volk verzehrend Brot verzehren,
„Jahve nicht anrufen?“

5 **Allda erschaudern sie schaudernd,**
Denn Gott ist im gerechten Geschlechte.

6 **Des Leidvollen Rath mögt ihr zuschanden machen,**
Denn Jahve ist doch seine Zuflucht!

7 **O käme doch aus Zion Israels Heil!**
Wenn Jahve wendet seines Volks Gefängnis,
Soll jubeln Jakob, sich freuen Israel.

Wie die allgemeine Klage von Ps. 12 in Ps. 13 zur persönlichen wurde, so wird sie in Ps. 14 wieder zur allgemeinen, und dem persönlichen hoffnungsvollen Wunsche יָגֵל לִבִּי 13, 6 entspricht 14, 7 der auf das ganze Volk Gottes erweiterte יָגֵל יַעֲקֹב. Uebrigens schließt sich Ps. 14 als nächtliches Zeitbild mit dem Anbruch

des göttlichen Tages im Hintergrunde näher an Ps. 12, als an Ps. 13, obwol dieser nicht ohne bewußten Grund zwischeneingeschoben ist. In dem Verwerfungsurtheil über die sittlich-religiöse Beschaffenheit der gegenwärtigen Menschheit, welches Ps. 14 mit Ps. 12 gemein hat, liegt zugleich eine Bestätigung für das לדוד beider; 14, 7 aber nöthigt uns nicht in die Zeit des Exils hinab.

In Ps. 53 lesen wir den jehovischen Ps. 14 noch einmal als elohimischen. Ps. 14 hat durch seine Stellung in der Grundsamlung das Vorurtheil früherer Entstehung und ursprünglicherer Gestalt für sich. Da dieses Vorurtheil sich bei kritischer Gegeneinanderhaltung bewährt, so dürfen wir Ps. 53, ohne ihn hier herbeizuziehn, an seinem Orte behandeln. Nicht als ob Ps. 14 unversehrt wäre. Er ist auf 7 Dreizeiler berechnet, aber v. 5 u. 6, welche der 5. u. 6. Dreizeiler sein sollten, sind nur Zweizeiler, das urspr. Formverhältnis scheint hier durch Ausfall gestört. In Ps. 53 ist dem dadurch abgeholfen, daß die beiden Zweizeiler in einen einzigen Dreizeiler zusammengezogen sind, er besteht also nur aus deren 6. Und der Gerichtsverkündigung ist dort eine Bez. auf einen auswärtigen Feind gegeben, von welcher sich beeinflussen lassend die Auslegung von Ps. 14 in die Irre geräth.

V. 1. Das Perf. אָמַר ist wie 1, 1. 10, 3 das sogen. abstracte Präs. (Ges. §. 126, 3), Ausdruck einer allgem., von vielen einzelnen Fällen abgezogenen Erfahrungsthatsache. In Benennungen des Unweisen ist die alttest. Sprache ungemein reich. Die untersten Sprossen dieser Scala bilden der Einfältige פֶּתִי und der Alberne כְּסִיל, die obersten der Narr אֱוִיל und der Tolle הוֹלֵל. In der Mitte liegt der Begriff des Thoren oder Wahnwitzigen נָבָל, ein Wort vom Verbalstamm נָבַל, welcher, je nachdem der Kern der Lautgruppe entw. in נב (Genesis S. 553) oder in בל (vgl. אבל, אול, אמל, קמל) liegt, entw. hervorragen *eminere,* arab. *nabula,* oder sich dehnen, erschlaffen, hinfällig werden, welken bed., so daß also נָבָל den Schlaffen, Kraftlosen (Aq. *ἀποῤῥέων*), neutest. ausgedrückt: *πνεῦμα οὐκ ἔχοντα* bed. Ein Wahnwitziger — so zeichnet Jesaia 32, 6 den נָבָל — Wahnwitziges redet er und sein Herz verübt Heilloses, auszuüben Tücke und zu reden gegen Jahve Irrsinniges, leer zu lassen Hungriger Seele und Trank dem Durstigen zu verweigern. Hienach ist נָבָל das Synon. von לֵץ Spötter (s. die Definition Spr. 21, 24). Ein solcher Freigeist zählt nach der Schrift unter die Schalen, Hohlen, Geistlosen. Der Gedanke אֵין אֱלֹהִים, in welchem Denken und Thun eines solchen wurzelt, ist der Gipfel des Blödsinns. Es ist nicht blos praktischer Atheismus, der mit dieser Maxime des נָבָל gemeint ist. Das Herz ist nach der Schrift nicht allein Werkstatt des Wollens, sondern auch des Denkens. Der נָבָל bleibt nicht dabei stehen, daß er so handelt, als ob kein Gott sei, sondern er läugnet auch geradezu, daß ein Gott sei, ein persönlicher nämlich. Daß es solche Gottesläugner unter den Menschen geben kann, stellt der Psalmist als das Aeußerste und Tiefste menschlicher Selbstverderbnis obenan. Subj. des Folgenden sind dann nicht diese Gottesleugner, sondern die Menschen insgemein, unter denen es solche gibt: sie machen verderbt, machen abscheulich Handlungsweise, (ihr) Handeln: עֲלִילָה dichterisch kurz für עֲלִילוֹתָם gehört zu beiden Vv., welche in correkten Texten mit *Tarcha Mercha* (den üblichen zwei Dienern des *Mugrasch*) versehen sind, und zwar nicht als adverb. Acc. (Hgst. u. A.), sondern

als Obj., da gerade חַשְׁחִית diese Verbindung mit עֲלִילָה Zef. 3, 7 oder, was dasselbe, דֶּרֶךְ Gen. 6, 12 liebt und חִתְעִיב (vgl. 1 K. 21, 26) nur hinzutritt, um חשחית superlativisch zu steigern. Die Verneinung: „es ist kein Gutesthuer" lautet so unbeschränkt wie 12, 2. Aber weiterhin unterscheidet der Psalmist von der verderbten Gesamtheit ein דור צדיק, welches dieses Verderben als Verfolgungsleiden zu erfahren bekommt. Er meint was er sagt von der Menschheit als *κόσμος*, in welchem ihm zunächst, wie in der göttlichen Rede Gen. 6, 5. 12., das Gemeinlein der durch Gnade der Verderbensmasse Entnommenen verschwindet. Da es nur die Gnade ist, welche dem allgemeinen Verderben entnimmt, so läßt sich auch sagen, daß die Menschen beschrieben werden wie sie von Natur sind, obgleich freilich nicht von dem Erbsündenzustand an sich, sondern von dem Thatsündenzustand, der wenn die Gnade nicht eingreift daraus emporwuchert, die Rede ist.

V. 2. Das 2. Tristich beruft sich auf das untrügliche Urtheil Gottes selber. Das V. חִשְׁקִיף (v. שקף vorbiegen, überhangen, wov. سَقْف Vordach, Zimmerdecke; سقيفة Laube vor der Thür die als Regendach dient, vgl. auch أُسكُفَّة Oberschwelle) bed. lugen, indem man sich vorbeugt; es ist das eig. Wort vom Gucken aus dem Fenster 2 K. 9, 30 (vgl. *Ni.* Richt. 5, 28 u. ö.) und vom Herabblicken Gottes aus dem Himmel auf die Erde 102, 20 u. ö., sinnverwandt mit חִשְׁגִּיחַ 33, 13. 14 vgl. dazu Hohesl. 2, 9. Das Perf. hat nur insofern perfektischen Sinn, als die göttliche Umschau ihrem Befunde v. 3 vorausgegangen. Wie man sich bei חִשְׁחִיתוּ (beide *Hi.* mit euphonischem Gaja) der Flutgeschichte erinnert, so bei לִרְאוֹת der Thurmbaugeschichte Gen. 11, 5 vgl. 18, 21. Gottes Urtheil beruht auf Cognition des Thatbestandes, welche an solchen Stellen nach Menschenweise dargestellt wird. Gottes allesumfassende, allesdurchdringende Augen mustern die Menschheit. Gibts da einen, welcher Einsicht in Denken und Handeln bewährt, einen dem Gemeinschaft mit Gott das höchste Gut und also auch Strebeziel ist? — so fragt Gott, der seine Freude an solchen hat und dessen verlangendem Spähen solche gewiß nicht entgehen würden. Ueber אֶת־אֱלֹהִים *τὸν θεόν* s. Ges. §. 117, 2.

V. 3. Wie Er die Menschheit befindet, klagt das 3. Tristich. Die Allgemeinheit des Verderbens ist dreifach und also so stark als möglich ausgesprochen. הַכֹּל (die Totalität) wechselt mit יַחְדָּו (eig. in seinen oder ihren Vereinigungen d. i. *universi*); נאלחו אין in נאלח ואין umzuändern ist unnöthig, der Plur. bei יחדו steht auch 53, 4 und ist nach 1 Chr. 10, 6 unbedenklich. סָר ist *3 pr.*, da es sich nicht sowol um Zustände, als um Thatsachen und deren Cognition handelt: sie sind alle abgewichen, näml. von Gottes Wege, also abgefallen (*ἀποστάτης*); נֶאֱלַח bez. wie Iob 15, 16 die sittliche Verderbnis als Versaurung, Verfaulung, Versumpfung. Statt אֵין גַּם־אֶחָד (auch nicht einer der eine Ausnahme machte) übers. LXX *οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός* (als ob es עד־אחד hieße, was das Geläufigere). Paulus citirt Röm. 3, 10—12 die ersten 3 vv. dieses Ps. als Beweis für die

Schriftmäßigkeit des Satzes, daß Juden und Heiden alle unter der Sünde sind. Was der Psalmist sagt, gilt zunächst von der israel. Menschheit seiner nächsten Umgebung, aber zugleich von der heidnischen, wie sich von selbst versteht; es wird weder insbes. das pseudoisraelitische, noch das heidnische, sondern das gemeinmenschliche in Israel nicht minder als in der Heidenwelt herrschende Verderben beklagt. Die auf das Psalmcitat folgenden Citate des Ap. von *τάφος ἀνεῳγμένος* bis *ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν* wurden frühzeitig schon in der *Κοινή* der LXX dem Ps. einverleibt, als dessen Bestandtheil sie in *Cod. Alex.*, im griechisch-lat. *Psalterium Veronense* und im syrischen *Psalterium Mediolanense* erscheinen; auch in Apollinaris' Psalmen-Paraphrase finden sie sich als jüngere Interpolation, *Cod. Vat.* hat sie am Rande, und die Worte *σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν* haben in der mehr rabbinischen als althebr. Uebersetzung מַזַּל רַע וּפֶגַע רַע בְּדַרְכֵיהֶם sogar in einen hebr. Cod. (Kennicott 649) Eingang gefunden. Mit Recht schloß Origenes dieses apost. Mosaik alttest. Zeugnisse vom Psalmtexte aus, und die rechte Darlegung des Sachverhalts findet sich schon bei Hieronymus in der Vorr. des XVI. Buchs seines Comn. zu Jesaia.[1]

V. 4. So gar trostlos ist das Ergebnis der göttlichen Prüfung. In Israel wenigstens, dem Volke des Gesetzes und des Heils, sollte es anders ausschen. Aber auch da herrscht das Böse und vereitelt Gottes Gnadenwillen. Den Sündern dieses Volkes gilt der hier vom Psalmisten vernommene göttliche Ausruf der Entrüstung. Wie Jes. 3, 13—15 richtet sich der Weltrichter an die Obern Israels insbes. Dieser Eine Zug unsers Ps. ist in dem Asafps. 82 zu einem prophet. Bilde verselbständigt. Was hier in Frage gekleidet ist הֲלֹא יָדְעוּ wird dort v. 5 in Aussage umgesetzt. Man übers. nicht: werden es nicht zu fühlen bekommen (was יֵדְעוּ heißen müßte), aber auch nicht mit Hupf.: haben es nicht erfahren. „Nicht wissen" ist in der Bed. *non sapere* und also *insipientem esse* so absolut gemeint, wie 82, 5. 73, 22. 92, 7. Jes. 44, 18 vgl. 9. 45, 20 u. ö. Das Perf. ist nach *novisse* (Ges. §. 126, 6) zu beurtheilen, also: sind zu keiner Erkenntnis gekommen (Aq. *μὴ οὐκ ἐπέγνωσαν*), aller Erkenntnis baar und somit thiergleich, ja nach Jes. 1, 2. 3 unterthierisch alle Uebelthäter? Die beiden folg. Sätze sind logisch wenigstens Attributivsätze. Daß אֲכָלוּ לֶחֶם als Umstandssatz dem Part. im Sinne von בָּאֲכֹל לֶחֶם sich unterordne, ist syntaktisch unannehmbar, aber אכלו לחם läßt sich auch nicht mit Hupf. von thierischem sicherm Dahinleben verstehen, denn, wie Olsh. richtig bem., אָכַל לֶחֶם bed. nicht schmausen, prassen, sondern speisen, sein Mahl einnehmen. Es bed. auch sich nähren (Am. 7, 12), wonach Riehm: die mein Volk verzehrend ihren Lebensunterhalt suchen und gewinnen. Diese Erkl. ist möglich, aber poetischer und charakterisirender scheint uns die Hengstenbergs: welche mein Volk essend Brot essen d. h. so wenig etwas Sündliches, vielmehr Wolberechtigtes, Unwidersprechliches und ihnen Zuständiges

1) Vgl. Plüschke's Monographie über das Mailänder *Psalterium Syriacum* 1835 p. 28—39 und Frid. Field zu u. St.

zu thun meinen, wie wenn sie Brot essen, vgl. die Ausmalung dieses Ged. Mi. 3, 1—3 (bes. v. 3 *extr.*: „gleichwie im Kochtopf und wie Fleisch drin im Kessel") und Spr. 30, 14. Statt לֹא קָרָאוּ ה׳ sagt Jeremia 10, 21 (vgl. aber 10, 25 f. und dazu Ps. 79, 6 f.): וְאֶת־ה׳ לֹא דָרָשׁוּ. Der Sinn ist wie Hos. 7, 7. Sie beten nicht, wie es dem geistbegabten Menschen ziemt, darum sind sie wie das Vieh und handeln wie Raubthiere.

V. 5. Wenn J. dermaßen in Unwillen ausbricht, so donnert sein nie wirkungsloses Wort jene Unmenschen ohne Wissen und Gewissen nieder. Das örtliche Deutewort שָׁם ist hier wie 66, 6. Hos. 2, 17. Zef. 1, 14. Iob 23, 7. 35, 12 zeitlich gebraucht und wie 26, 13 mit dem Perf. der Gewißheit verbunden. Es bed. nicht „allda = dereinst" als Fingerzeig in unbestimmt Zukunft, sondern „da = dann", wann Gott so in seinem Zorn mit ihnen reden wird. Das V. פָּחַד ist, wie sonst durch Beifügung des adverbiellen Inf., so hier, wie öfter in höherem Stil z. B. Hab. 3, 9., durch Beifügung eines Substantiv-Obj. gleichen Stammes verstärkt. Alsdann, wann Gottes Langmut in Zornmut übergeht, durchbebt sie tiefinnerst Schrecken des Gerichts. Dieses Zorngericht ist aber andererseits Liebesoffenbarung. J. rächt und erlöst so diejenigen, die er עַמִּי nennt und welche hier im Gegens. zu der verderbten Menschheit der Gegenwart (12, 8) als die dem geoffenbarten Willen Gottes gleichgeartete und durch einen besseren Geist als den Zeitgeist zusammengehaltene הוֹר צַדִּיק heißen, indem הוֹר, wie auch sonst, wo es nicht blos zeitlicher, sondern sittlicher Begriff ist, aus der Bed. *generatio* in die Bed. *genus hominum* übergeht, vgl. 24, 6. 73, 15. 112, 2., wo es überall Bez. der in der argen Welt gefangenen und nach Erlösung seufzenden Gesamtheit der Kinder Gottes ist, nicht Israels insgesamt im Gegens. zu den Scythen und überh. den Heiden (Hitz.).

V. 6. Der Psalmist selbst tritt auf Grund der richterlichen Selbstbezeugung Gottes, deren er so trostreich gewiß geworden, den Bedrückern voll freudigen Trotzes entgegen — statt des erwarteten 6. Tristichs wieder ein Distich. Das Hi. חֲבִישׁ bed. sonst mit persönlichem Obj.: zuschanden machen d. i. bewirken daß sich jem. schämen muß z. B. 44, 8 (vgl. 53, 6., wo der Acc. der Person hinzuzudenken ist), oder absol.: schändlich handeln wie in בֶּן מֵבִישׁ (ein liederlicher Sohn) der Mischle; nur hier erscheint es mit dinglichem Objectsacc., nicht in der Bed. schmähen (Hitz.), die es nirgends hat (auch Spr. 13, 5 nicht, wo es mit חֶבְאִישׁ stinkend d. i. bösen Leumund machen Gen. 34, 30 verschmolzen ist), sondern zuschanden machen = vereiteln (Hupf.), was ohnehin bei עֵצָה die nächstliegende Bed. ist. Man übers. aber nicht: ihr macht zuschanden, weil .., denn wozu dieses Referat mit dieser unzutreffenden Begründung? Das Fut. תָּחֹבִישׁוּ ist mit gleicher Färbung wie Lev. 19, 17 und anderwärts der Imper. gebraucht, und כִּי begründet den verschwiegenen oder, wenn der Str. eine Zeile verloren gegangen, ausgefallenen Satz (vgl. Jes. 8, 9 f.): ihr werdet nichts ausrichten. עֵצָה ist alles was immer der Fromme, der als solcher ein Dulder ist, zu seines Gottes Ehre oder doch nach seines Gottes Willen ins Werk zu setzen vorhat. Alles das suchen die Weltkinder, die im Besitze der weltlichen

Macht sind, zu vereiteln, aber, von der letzten Entscheidung aus angesehen, vergeblich: J. ist seine Zuflucht oder eig. der Ort wohin er sich birgt und Bergung, Geborgenheit (צֵל ظِلّ, סֵתֶר سِتْر, arab. auch ذَرًى) findet. מַחְסֵהוּ hat orthophonisches *Dag.*, welches der Lesung מֶחְסֵהוּ vorbeugt (vgl. תַּעֲלֻמוֹ 10, 1., טַעֲמוֹ 34, 1., לֶאְסֹר 105, 22 u. dgl.).

V. 7. Dieses Tristich klingt wie ein liturgischer Zusatz aus der Zeit des Exils, wenn man nicht um seinetwillen den ganzen Ps. dieser Zeit zuweisen will. Denn anderwärts in ähnlichem Zus., wie z. B. Ps. 126., bed. שׁוּב שְׁבוּת die Gefangenschaft wenden oder die Gefangenen zurückführen, שׁוּב hat da, wie 126, 4. Nah. 2, 3 (mit folg. אֶת) vgl. Ez. 47, 7, indem das *Kal* dem *Hi.* הֵשִׁיב (Jer. 32, 44. 33, 11) zu Gunsten der Alliteration mit שְׁבוּת (v. שָׁבָה zum Kriegsgefangenen machen) vorgezogen ist, transitive Bed., was einzuräumen Hgst. (welcher erkl.: zurückkehren, sich zukehren zur Gefangenschaft, von der Gnadenheimsuchung Gottes) vergeblich sich weigert. Daß aber auch die Exulanten nirgends anders als von Zion her die Erlösung erwarteten, zeigt z. B. Jes. 66, 6. Nicht als ob man gemeint hätte, daß Jahve auch die Trümmer seiner Wohnung noch bewohne, welche ja vielmehr dadurch, daß er sie verlassen (wie wir bei Ez. lesen), zu Trümmern geworden; sondern der Zeitpunkt seiner Widerkehr zu seinem Volke ist auch der Anfangspunkt seiner Wiederbesitznahme von seinem Heiligtum, und dieses, von J. auch ehe es äußerlich wieder ersteht schon wieder angeeignet, wird sowol der Brennpunkt des göttlichen Gerichts über Israels Feinde, als der Lichtpunkt der Kehrseite dieses Gerichts, der endlichen Erlösung, weshalb auch im Exil Jerusalem der Augpunkt (*Kibla*) der Betenden ist Dan. 6, 11. Es könnte also nicht befremden, wenn ein Psalmdichter des Exils sein Verlangen nach Erlösung in den Worten ausspräche: wer gibt = o gäbe doch einer = o käme doch aus Zion Israels Heil! Da aber שׁוּב שְׁבוּת auch metaphorisch das Misgeschick wenden bed., wie Iob 42, 10. Ex. 16, 53 (viell. auch Ps. 85, 2 vgl. 5), indem שְׁבוּת ganz so wie unser „Elend“ (ahd. *elilenti* = Aufenthalt in anderem Lande, Verbannung, Heimatlosigkeit) seinen Begriff verallgemeinert, so läßt sich das überschriftliche לְדָוִד von dieser Seite nicht, wie Hupf. meint, endgiltig beseitigen. Selbst Hitz. übers.: „wenn wenden wollte Jahve seines Volkes Misgeschick“, indem er diesen Ps. von Jeremia verfaßt sein läßt während der Anwesenheit der Scythen im Lande. Ist diese Uebers. möglich, was unläugbar, so bleiben wir dann um so lieber bei dem überschriftlichen לְדָוִד, als die vermeintliche Autorschaft Jeremia's auf Verkennung seines reproduktiven Charakters beruht und von einem Einfall der Scythen die Geschichte der Prophetenzeit nichts sagt und weiß. Der Zustand des rechten Volkes Gottes in der absalomischen Zeit war ja wirklich ein שְׁבוּת in mehr als bildlichem Sinne. Wir bedürfen aber eines solchen zeitgeschichtlichen Anhalts gar nicht, da in diesem Schlußwort nur die auch sonst im Ps. herrschende Anschauung formulirt ist, daß das „gerechte Geschlecht“ inmitten der Welt und auch des sogenannten Israel sich in einem Zustande der Vergewaltigung, der Haft,

der Gebundenheit befindet. Wenn Gott diesen Zustand seines Volkes, das es in Wahrheit ist, wenden wird, dann soll Jakob frohlocken, Israel fröhlich sein. Es ist Dankespflicht der Erlösten, sich da zu freuen. Und wie könnten sie anders!

PSALM XV.

Die Bedingungen des Zutritts zu Gott.

1 **Jahve, wer darf weilen in deinem Zelte,**
Wer darf wohnen auf deinem heiligen Berge?

2 **Ein unsträflich Wandelnder und Gerechtigkeit Uebender**
Und Wahrheit Redender mit seinem Herzen.

3 **Der nicht Verleumdung führt auf seiner Zunge,**
Nicht thut seinem Genossen Böses
Und Schimpf nicht bringt auf seinen Nächsten.

4 **Der misfällig in seinen Augen, verschmähenswerth,**
Aber die Jahve Fürchtenden ehrt er;
Schwört er zum Schaden — er änderts nicht.

5 **Sein Geld gibt er nicht um Wucher**
Und Bestechung ob Schuldloser nimmt er nicht —
Wer solches thut, der wanket nicht auf ewig.

Der vorige Ps. unterschied aus der Masse des allgemeinen Verderbens ein דור צדיק und schloß mit dem Ausdruck der Sehnsucht nach dem Heile aus Zion. Ps. 15 beantwortet die Frage: wer gehört jenem דור צדיק an und wem gilt das zukünftige Heil? Aehnlich ist der bei Uebersiedelung der Bundeslade nach Zion gedichtete Ps. 24. Die in unserm Ps. ausgesprochene Gesinnung entspricht ganz der ungeheuchelten Frömmigkeit und ächten Demut, die sich gerade bei jener Gelegenheit an David im schönsten Lichte zeigte, vgl. v. 4^{b} mit 2 S. 6, 19; v. 4^{a} mit 2 S. 6, 21 f. Daß aber der Zion (Moria) so ohne weiteres v. 1 הַר קָדְשֶׁךָ heißt, spricht eher für die Zeit des absalomischen Exils, wo David vom Heiligtum seines Gottes getrennt war, während Menschen, die das Gegentheil der im Ps. gezeichneten, es inne hatten (s. 4, 6). Mit Sicherheit läßt sich nichts behaupten als daß der Ps. die Erhebung des Zion zum h. Berge und die Versetzung der Bundeslade in das dort errichtete אֹהֶל 2 S. 6, 17 voraussetzt. Eine herrliche Variation ist Jes. 33, 13—16.

V. 1—2. Was die tristichische Hälfte entfaltet, enthält diese distichische schon alles *in nuce*. Die Anrede an Gott ist nicht blos eine beliebige Form (Hupf.), sondern die Frage ist wirklich so wie sie lautet an Gott gerichtet. Die Antwort aber ist deshalb nicht, wie in prophet. Zus., als unmittelbare Antwort Gottes zu fassen: der Psalmist ist betend auf Gott gerichtet, liest gleichsam in Gottes Herzen und beantwortet sich die gestellte Frage in Gottes Sinne. גּוּר und שָׁכַן, welche sich sonst wie im Hellenistischen *παροικεῖν* und *κατοικεῖν* unterscheiden, sind hier gleichen Sinnes; es ist ein nicht blos vorübergehendes, sondern ewiges גּוּר (61, 5) gemeint; der Untersch. der zwei Wechselbegriffe ist nur der, daß der eine, von der Vorstellung des Wanderlebens ausgehend, das Finden einer bleibenden Stätte, und der andere, von der Vorstel-

lung der Hausgenossenschaft ausgehend, das Innehaben einer bleibenden Stätte bez.[1] Das h. Zelt und der h. Berg sind hier ihrem geistlichen Wesen nach als Stätten der Gottesgegenwart und der um diese geschaarten Gottesgemeinde gedacht, und demgemäß ist auch das Weilen und Wohnen nicht äußerlich, sondern geistlich mit Hinwegversetzung über die Raumschranken zu verstehen. Diese geistliche Vertiefung der zunächst räumlich beschränkten Anschauung findet sich auch 27, 4—5. 61, 5.; sie liegt schon da vor, wo die Vorstellung fleißigen Besuchs des Heiligtums zu der bleibenden Wohnens darin gesteigert ist 65, 5. 84, 4—5., während anderwärts, wie 24, 3., die äußerliche alttest. Wirklichkeit unüberschritten bleibt. So sehen wir den Begriff des Heiligtums bald sich alttestamentlich zusammenziehen, bald sich neutestamentlich weiten, indem sich hier, wie im Bereiche des Opfers, bereits der neutest. Geist regt und durch seine kosmische Hülle, ohne daß sie schon gebrochen ist, mächtig hindurchwirkt. Die Antwort auf die so neutestamentlich gemeinte Frage lautet auch nicht minder neutestamentlich: nicht die Herr-Herr-Sager, sondern die Gottes Willen thun, haben bei ihm Gast- und Hausgenossenrecht; sein Wille aber ist auf das Wesentliche des Gesetzes: die gemeinmenschlichen Pflichten, die innere Herzensstellung gerichtet. In הוֹלֵךְ תְּמִים (hier und Spr. 28, 18) ist תמים entw. nähere Bestimmung des Subj.: ein als Redlicher Wandelnder, wie הוֹלֵךְ רָכִיל ein Herumgehender als Verleumder vgl. הַנָּשֶׂר הֹלֵךְ Mi. 2, 7 „der Gerade als Wandelnder", oder es ist Objektsacc. wie in הֹלֵךְ צְדָקוֹת Jes. 33, 15: ein Redlichkeit Wandelnder d. i. sie zu seinem Wege, seiner Handlungsweise Machender, indem תמים *integrum* = *integritas* bed. kann, wofür überwiegend das damit wechselnde הֹלְכִים בְּתָמִים 84, 12 (in Redlichkeit Wandelnde) spricht. Statt עֹשֵׂה צְדָקָה heißt es poetisch פֹּעֵל צֶדֶק. Auf die Eigenschaftung des Wandelns und Handelns folgt 2^b die der Innerlichkeit: Wahrheit redend in seinem Herzen: mit seinem Herzen (nicht blos mit dem Munde), denn in אֹמֵר בְּלִבּוֹ ist בְּ überall das des Orts, nicht des Mittels, also: nicht Lug und Trug ist es was er innerlich denkt und sinnt, sondern Wahrheit (Hitz.). Es sind drei Charakterzüge: makelloser Wandel, nach Gottes Willen gerichtetes Handeln, wahrheitsliebende Denkungsart.

V. 3—5. Auf das Distich der Frage und das Distich der allgemeinen Antwort folgen nun drei die Antwort besondernde Tristiche. Ew. zählt 10 Sätze, auf welche hier das ganze Leben des Frommen zurückgeführt werde, aber sicherer beabsichtigt ist jene 3×3. Die Schilderung ergeht sich in selbständigen Sätzen, die aber den logischen Werth von Beziehungssätzen haben; die Perf. haben abstracte Praesensbed., denn sie sind Ausdruck bewährter Eigenschaften, habitueller Handlungsweise, desses was der um den es sich fragt nie that und was zu thun also nicht seine Art ist. רָגַל bed. umhergehn, sei es um zu spio-

1) Im Arab. heißt جار اللّٰه der Schutzgenosse Gottes, der gleichsam in Gottes Burgfrieden Wohnende, und جِيرَة das Asylrecht.

niren (die gewöhnliche Bed.), sei es um zu klatschen und zu verleumden (hier u. *Pi.* 2 S. 19, 28 vgl. רָכַל, רָכִיל). Statt בְּלְשֹׁנוֹ heißt es עַל־לְשֹׁנוֹ (mit *Dag.* im 2. ל, damit es ohne Verschlingung mit Ausdruck gelesen werde[1]), weil das Wort, ehe es laut wird, auf der Zunge liegt; der Redende nimmt es von innen empor auf die Zunge oder die Lippen 16, 4. 50, 16. Ez. 36, 3. Sinnig ist die Assonanz לְרֵעֵהוּ רָעָה: dem uns durch Bande des Bluts und der Gemeinschaft Verbundenen Böses thun ist eine sich selbst richtende Sünde. חֶרְפָּה ist auch Ex. 32, 27 Parallelwort von רֵעַ; beide sind hier nicht blos von Volksgenossen gemeint, denn was an sich und unter allen Umständen Sünde ist, ist es auch nach alttest. Moral jedem Menschen gegenüber. Daß נָשָׂא in der Verbindung mit חֶרְפָּה *efferre* = *effari* bed. (Hupf. u. A.), hat die Verbindung mit עַל und den sonstigen Gebrauch der RA נשׂא חרפה „Schmach tragen" (69, 8) gegen sich. Es bed. (da נשׂא ebensowol *tollere* als *ferre* ist) Schimpf auf jem. bringen oder laden; Schimpf ist eine Last, welche sich leichter aufladen als abwerfen läßt, *audacter calumniare, semper aliquid haeret.* In v. 4[a] ist bei der Erkl. zu bleiben, von der Hupf. wegwerfend sagt, daß Hitz. sie aus dem Staube aufgelesen: „gering ist er in seinen Augen, misachtet." Auch Trg. Saad. AE Kimchi Urbino (in der Gramm. אהל מועד) fassen נִבְזֶה בְּעֵינָיו, wenn auch anders erklärend, doch zusammen wonach bei Baer נִבְזֶה בְּעֵינָיו נִמְאָס (*Mahpach, Asla Legarmeh,* Groß-*Rebia*) accentuirt ist.[2] Gott erhöht den welcher מָאֵן בְּעֵינָיו 1 S. 15, 17 ist; David, als er die Lade seines Gottes einbrachte, konnte sich in der Selbstgeringschätzung (נָקַל) nicht genugthun und erschien sich שָׁפַל בְּעֵינָיו 2 S. 6, 22. Diese Demut, die David auch Ps. 131 bekennt, wird hier und durch das ganze A. T. z. B. Jes. 57, 15 als Bedingung der Gottgefälligkeit bezeichnet, wie sie denn auch wirklich der Kopf aller Tugenden ist. Dagegen übers. man meistens entw. nach der gew. Accentuation, bei welcher das ב von בעיניו dagessirt ist: der Verworfene ist in seinen Augen verachtet (Raschi Hupf.), oder obiger Accentuation entsprechend: verachtet in seinen Augen ist der Verworfene (Mr. Hgstb. Olsh. Luzzatto), aber man vermißt dann bei נבזה oder נמאס die Angabe des sittlichen Grundes, und es wäre ungeschickt ausgedrückt; denn es ist stilistisch verwerflich, zwei artikellose und noch dazu gleichbed. Partt. mit der Absicht zusammenzustellen, daß das eine als Subj., das andere als Praed. gefaßt werde; man sieht das Misliche an dem Schwanken der Ausll. Oder ist etwa zu erkl.: ein solcher welcher verleumdet etc. ist verächtlich in seinen Augen, verschmähenswerth? — dann müßte das rückbezügliche „ein solcher" irgendwie ausgedrückt sein. Dagegen können wir uns, wenn wir „verächtlich ist er in seinen Augen, ver-

1) s. die Regel dieses orthophonischen *Dag.* in Luth. Zeitschr. 1863 S. 413.

2) Die gew. Accentuation נִבְזֶה בְּעֵינָיו נִמְאָס reißt das seiner Stellung nach zu נבזה gehörige בעיניו davon los, und die Heidenheimsche נִבְזֶה בְּעֵינָיו נִמְאָס ist accentuologisch deshalb verwerflich, weil von zwei gleichen Trennern immer der zweite geringeren Trennungswerth hat als der erste. So bleibt also nur die oben angegebene übrig. Die HSS schwanken.

schmähenswerth“ (Ges. §. 134, 1) übers., auf 14, 1 berufen, wo חִשְׁחִיתוּ ebenso durch הִתְעִיבוּ gesteigert wird, wie hier נִבְזֶה durch נִמְאָס, vgl. auch Gen. 30, 31. Iob 31, 23. Jes. 43, 4. Dem Gegensatze von v. 4^{b} zu 4^{a} geschieht auch so Genüge: er selbst erscheint sich aller Ehre unwerth, Anderen dagegen erweist er fortwährend Ehre, und der Maßstab seiner Beurtheilung ist da die Gottesfurcht. Wie er selber J. fürchtet, zeigt die selbstverläugnend strenge Erfüllung seiner Eide. Man miskennt diesen Sinn des נִשְׁבַּע לְהָרַע, wenn man übers.: er schwört dem Nächsten (רֵעַ = רֵעֵהוּ), was לְרֵעֵהוּ heißen müßte, oder: er schwört dem Bösen (und hält selbst diesem was er eidlich versprochen), was לָרָע heißen müßte, denn wozu wäre die Elision des Art. unterlassen, welche im klassischen vorexilischen Stile nur höchst selten (36, 6) unterbleibt? Die Worte beziehen sich auf Lev. 5, 4.: wenn jemand schwört indem er gedankenlos ausspricht לְהָרַע אוֹ לְהֵיטִיב Uebles oder Gutes zu thun etc. Es ist von Schwüren die Rede, die man vergißt und deren Vergessen durch ein *Ascham* zu sühnen ist, mag ihr Inhalt etwas dem Schwörenden Unangenehmes, Schädliches oder Angenehmes, Vortheilhaftes gewesen sein. Die Zurückbez. des להרע auf das Subj. versteht sich von selbst, denn Andern Schaden zu thun ist ja eine Sünde, deren Gelobung und Begehung, nicht deren Unterlassung sühnbedürftig wäre. Ueber לְהָרַע = לְהָרֵעַ s. Ges. §. 67 Anm. 6. Auf den hypothetischen Vordersatz (vgl. z. B. 2 K. 5, 13) folgt als Nachsatz וְלֹא יָמֵר. Das V. חֵמִיר (synon. חֵלִיף s. 46, 3) ist in dem Gelübdegesetz heimisch, welches, wenn jemand ein opferbares Thier gelobt hat, sowol Verwandlung desselben in Geldeswerth (חֵלִיף) als Vertauschung desselben mit einem andern, sei es טוֹב בְּרָע אוֹ־רַע בְּטוֹב, verbietet Lev. 27, 10. 33. Der Psalmist gebraucht natürlich diese Wörter nicht in dem terminologischen Sinn des Gesetzes: das Schwören begreift auch das Angeloben, und לֹא יָמֵר verneint nicht allein jede Umtauschung des Gelobten, sondern auch jede Abänderung des Beschwornen: er misbraucht den Namen Gottes in keiner Weise לַשָּׁוְא. Auch v. 5^{a} hat der Psalmist eine Thorastelle vor Augen, näml. Lev. 25, 37 vgl. Ex. 22, 24. Dt. 23, 20. Ez. 18, 8.; נָתַן בְּנֶשֶׁךְ bed. hingeben, um Wucherzins (נֶשֶׁךְ v. נָשַׁךְ beißen *δάκνειν*) dafür zu nehmen, der Zinsnehmende oder Zinsfordernde ist מַשִּׁיךְ, der Zinsgebende נֹשֵׁךְ, der Zins selbst נֶשֶׁךְ. Auch der Charakterzug 5^{b} erinnert an mosaische Gesetzesworte: שֹׁחַד לֹא לָקָח an das Verbot Ex. 23, 8. Dt. 16, 19 und עַל־נָקִי an den Fluch Dt. 27, 25: wegen des Unschuldigen d. i. wider ihn, ihn zu verurtheilen. Sei es leih- oder schenkweise, gibt er ohne Ansprüche, und ist er in richterlichen Würden, so ist er der Bestechung, zumal zum Verderben eines Unschuldigen, unzugänglich. Statt nun nach durchgeführter Charakteristik zu schließen: ein solcher darf weilen etc., gestaltet sich dem geistlichen Sinne jener Frage gemäß der Schlußsatz anders: ein solches Thuender wird auf ewig nicht in Wanken versetzt (יִמּוֹט *fut. Ni.*), er steht fest, von J. gehalten, in seiner Gemeinschaft geborgen; nichts von außen, kein Unfall kann ihn fällen.

PSALM XVI.

Bergung in Gott, dem höchsten Gut, vor Noth und Tod.

1 Beware mich, Gott, denn in dich berg' ich mich.
2 Ich spreche zu Jahve: „mein Herr bist du,
Außer dir gibts für mich kein Gut",
3 Und zu den Heiligen, welche auf Erden:
„Dies die Herrlichen, an denen all mein Gefallen."

4 Viel wird derer Pein, die einen Abgott eingetauscht —
Nicht spenden mag ich ihre Opferspenden von Blut
Und nicht ihre Namen nehmen auf meine Lippen.
5 Jahve ist mein Acker- und Bechertheil,
Du machst stattlich mein Loos.

6 Meßschnüre fielen mir in Wonnegefilden,
Ja das Erbe dünkt mich schön.
7 Ich preise Jahve, daß er mich berathen;
Auch in Nächten mahnen mich meine Nieren.
8 Ich vergegenwärtige mir Jahve beständig,
Denn er ist mir zur Rechten — so wanke ich nicht.

9 Darob freut sich mein Herz, jauchzt denn meine Hehre,
Auch mein Fleisch wird wohnen sorglos.
10 Denn nicht preisgeben wirst du meine Seele dem Hades,
Nicht hingeben deinen Frommen zu sehn die Grube;
11 Wirst mich erfahren machen den Lebenspfad —
Ersättigung an Freuden ist bei deinem Antlitz,
Wonnen in deiner Rechten endlos.

Der vorige Ps. schloß mit לֹא יִמּוֹט; dieses Verheißungswort wiederholt sich 16,8 als Glaubenswort im Munde Davids. Ein Muster der unwandelbaren Glaubenszuversicht des Hausgenossen Gottes tritt uns hier vor Augen, denn der Dichter von Ps. 16 ist in Gefahr des Todes, wie aus der Bitte v. 1 und der Erwartung v. 10 zu schließen ist; aber da ist nichts von bitterer Klage, düsterer Anfechtung, schwerem Kampfe: der Hülferuf wird sofort verschlungen von überwiegendem seligen Bewußtsein und heiterer Hoffnung, in dem ganzen Ps. herrscht gefaßte Ruhe, innige Freude, frohe Zuversicht, die dessen gewiß ist, daß sie alles was sie für Gegenwart und Zukunft wünschen mag in ihrem Gott besitzt.

Der Ps. ist לדוד überschrieben und „David — bekennt auch Hitz. — geht hervor aus seiner Sprache." Was einen Ps. als davidischen kennzeichnen kann, finden wir hier beisammen: sich drängende Gedanken in gedrängter Rede, welche in v. 4 bis zur Härte kühn wird, dann aber sich verklärt und beflügelt; altertümliches, eigentümliches, hochdichterisches Gepräge (אֲדֹנָי *mein Herr*, מָנָה, נַחֲלָה, שָׁפַר, תְּמוּרָה) und sinnige strophische Gruppirung, dazu mannigfache Berührungen mit unzweifelhaft echt davidischen Ps. (vgl. z. B. v. 5 mit 11,6., v. 10 mit 4,4., v. 11 mit 17,15) und unzweifelhaft alten pentateuchischen Bestandtheilen (Ex. 23,13. 19,6. Gen. 49,6). Wie tiefe Wurzeln die Psalmenpoesie inhaltlich und sprachlich in der Thora hat, zeigt kaum ein anderer Ps. so augenfällig wie dieser. Ueber die Situation s. zu Ps. 30.

Die Ueberschrift מִכְתָּם לְדָוִד hat Ps. 16 mit Ps. 56—60 gemein. Nach Analogie der übrigen Ueberschriften muß sie technische Bed. haben; schon dies spricht gegen

Hitzigs Deutung: ein bis dahin unbekanntes Gedicht, ein *ἀνέκδοτον*, nach dem arab. *mâktum* Verborgenes, Geheimes, so wie auch gegen die ohnehin nichtssagende Bed. *κειμήλιον*. LXX übers. *στηλογραφία* (*εἰς στηλογραφίαν*), wofür die altlat. Uebers. *tituli inscriptio* (Hesych. *τίτλος· πτυχίον ἐπίγραμμα ἔχον*). Daß diese Uebers. überlieferungsgemäß ist, zeigt die des Trg. גְּלִיפָא תְּרִיצָא *sculptura recta* (nicht *erecta*, wie Hupf. übers.). Beide Uebers. geben dem V. die Bed. כָּתַם *incidere*, *insculpere*, und wenn das arab. Sprachbewußtsein Recht hat, welches كتب auf den Wurzelbegriff des Verbindens zurückführt (s. zu 87, 6), so wäre כתם als wurzelverschieden davon zu trennen, sofern nicht etwa כָּתַם als Synon. v. כָּתַב gleichfalls auf den Wurzelbegriff des Zusammenfügens der Schriftzeichen zurückgeht und כֶּתֶם Fleck eig. Anhängsel, Dengel bed. oder einem homonymen, aber wurzelversch. Verbalstamm (כתם vgl. ܟܬܡ beklext, beschmuzt s.) angehört.[1] Vergleicht man Jer. 2, 22. Jes. 38, 9., so ist jedenfalls die Bedeutungs- und also auch wol Wurzelverwandtschaft von כתם und כתב festzuhalten. Sehen wir uns nun sämtliche Michtam-Ps. näher an, so sind ihnen zwei hervorstechende Züge gemeinsam: theils werden bedeutsame denkwürdige Worte mit הִבֵּר, וַיֹּאמֶר, אָמַרְתִּי vorgeführt 16, 2. 58, 12. 60, 8 vgl. Jes. 38, 10. 11 (in dem Ps. Hizkia's, welcher מִכְתָּב = מִכְתָּם, wie viell. zu lesen, überschrieben ist), theils wiederholen sich solche Worte in refrainartiger Weise, wie Ps. 56: *nicht fürcht' ich mich, was können mir Menschen thun!* Ps. 57: *erhebe über die Himmel, Elohim, über die ganze Erde deine Herrlichkeit!* Ps. 59: *denn Elohim ist meine Felsburg, mein Gnadengott;* der Ps. Hizkia's vereinigt diesen Charakterzug mit dem andern. Demnach scheint מכתם wie *ἐπίγραμμα*[2] zunächst Inschrift und dann s. v. a. Inschriftgedicht oder Stichwortgedicht zu bed., indem in den Ps. dieser Art ein sinnreicher Spruch, sei es durch besondere Einführung oder durch kehrversartige Wiederholung, sich inschrift- oder denksteinartig heraushebt.

Das Strophenschema ist 5. 5. 6. 7. Die zu 7 Zeilen angewachsene letzte Str. ist Ausdruck freudiger Hoffnungen angesichts des Todes, die sich bis in die Ewigkeit hinein erstrecken.

V. 1—3. Der Ps. beginnt mit einer auf Glauben gegründeten Bitte, deren bes. Beziehung aus v. 10 erhellt: Gott möge (was er als אֵל der Allesvermögende vermag) ihn bewaren, der kein anderes Asyl hat, in das er sich geborgen und berge, als eben Ihn. Dieser kurze Introitus steht außer Parallelismus, ist also insofern monostichisch, ein mit wenigen Worten alles besagender Seufzer, womit die emphatische Aussprache שָׁמְרֵנִי *schāmᵉreni* zusammenhängt, denn so ist zu lesen, wie 86, 2. 119, 167 *schāmᵉrah* (vgl. zu Jes. 38, 14 עָשְׁקָה) nach dem ausdrücklichen Zeugnis der Masora.[3] Der Text der beiden folg. vv. bedarf (so scheint

1) Das karäische Hebräisch gebraucht כָּתָם und כְּתוֹם in der Bed. Zeichen, Charaktermerkmal (Gottlober, *Sefer Bikkoreth* p. 213).

2) In der neuern jüd. Poetik ist מכתם wirklich Name des Epigramms.

3) Diese bemerkt ב׳ גרשין בספרא d. h. zweimal im Psalter ist in dem Imper. שמרה das *ŏ* durch Gaja (Metheg) verdrängt und zu *ā* (Kimchi: לקמץ רחב vgl. *Michlol* 38ᵇ) gesteigert, s. Baer, *Thorath Emeth* p. 22 s. Trotz dem sind die Grammatiker in der Aussprache so punktirter Imperativ- und Infinitiv-Formen (vgl. עֲמָדָה Ob. v. 11) nicht einig; Luzzatto liest wie Lonzano *schŏmᵉreni*, aber Kamez chatuf und Metheg schließen sich aus.

es) einer zwiefachen Verbesserung. Die LA אָמַרְתָּ als Anrede an die Seele (Trg.), vgl. Thren. 3, 24 f., hat die fehlende Nennung der angeredeten gegen sich (wie auch 2 S. 13, 39 וַתֵּכַל דָּוִד sich eine wirkliche Ellipse von נפשׁ nicht annehmen läßt); sie beruht auf Miskennung der defektiven Schreibung אָמַרְתְּ (Ges. §. 44 Anm. 4). Hitz. u. Ew. (§. 190[d]) vermuten, daß in solchen Fällen eine Apokope nach aramäischer Weise (אַמְרַת oder אֲמָרַת) zu Grunde liege (wie das im Arab. und Aethiop. erhaltene *i* der 2. *fem.* קָטַלְתִּי vom Hebr. und Aram. abgeworfen worden ist), und wirklich scheint das öftere Vorkommen dieser defektiven Schreibung (ידעת = ידעתי 140, 13. Iob 42, 2., בנית = בניתי 1 K. 8, 48., עשׂית = עשׂיתי Ez. 16, 59 vgl. 2 K. 18, 20 אמרת, jetzt אמרתְ punktirt, mit Jes. 36, 5) in einer solchen der Volkssprache eignen Abschleifung des *i* wenigstens seinen Anlaß zu haben, obwol אמרת, wenn David so schrieb, nicht anders als 31, 15. 140, 7 gelesen sein wollte.[2] Zuerst spricht David sein Bekenntnis zu J. aus, dem er sich unbedingt unterordnet und den er ausnahmslos allem überordnet. Da das im Sprachgebrauch meist erblichene Suff. von אֲדֹנָי (eig. *domini mei* = *domine mi* Gen. 18, 3 vgl. 19, 2) hie und da, namentlich 35, 23., seine urspr. Bed. behauptet, so ist viell. auch hier nicht: „der Herr bist du", sondern „mein Herr bist du" zu erkl.; indes begünstigt die prädicative, nicht vocativische Function des אדני diese Erklärung an u. St. nicht. „Du bist der HErr" ist s. v. a. der Herr in absoluter und ausschließlicher Weise. Es ist das rückhaltlose und freudige (mehr kindliche als knechtische) Abhängigkeitsgefühl, welches sich in diesem ersten Bekenntnissatze ausspricht. Denn wie der zweite Bekenntnissatz sagt: J., der sein Herr ist, ist auch sein Wolthäter, ja selbst sein höchstes Gut. Die Präp. עַל führt öfter ein was über etwas hinausgeht Gen. 48, 22 (vgl. 89, 8. 95. 3) und zu diesem hinzukommt Gen. 31, 50. 32, 12. Ex. 35, 22. Num. 31, 8. Dt. 19, 9. 22, 6., indem es sich ihm über- oder nebenordnet. So auch hier: „mein Gutes d. i. was mich wahrhaft beglückt ist nicht über dir" d. i. hinzu zu dir, neben dir, dem Sinne nach s. v. a. außer dir oder ohne dich (wie Trg. Symm. Hier. übers.), du bist es ausnahmslos allein. Bei dieser Fassung des עַל bedarf es nicht der Mutmaßung daß בל in כל zu verwandeln sei und daß der D. geschrieben habe: כל־טובתי עליך; mit Recht verweist Riehm für den Sinn des עליך auf 73, 25. Das der vordavidischen Lit. fremde, aus בְּלִי (nicht, eig. Vernichtung) abgekürzte dichterische בַּל macht keine Schwierigkeit; es steht wie Spr. 23, 7 kurz für בַּל־תְּחִנֶּה. „So wie *du bist der Herr!* — bem. Hgst. — der Gegenruf der Seele ist auf das *ich bin der Herr dein Gott* Ex. 20, 2., so *du allein bist mein Heil!* der Gegenruf auf das *du sollst keine andern Götter haben neben mir* (עַל־פָּנַי)." Der Psalmist kennt keinen Born wahren Glücks als J., in Ihm hat er alles, sein Schatz ist im Himmel. So lautet sein Bekenntnis zu J. Aber er hat auch auf Erden solche, zu denen er sich bekennt. Man lese mit Umstellung des ו:

2) Die Ansicht Pinskers, Einl. S. 100 – 102, welcher מַעְלֹתָי als aus מַעְלֹת entstanden für die Grundform der 1. *pr. sing.* hält, aus der dann מַעֲלַתִּי und später מַעֲלֹתַי geworden, ist sprachgeschichtlich unhaltbar.

וְלִקְדוֹשִׁים אֲשֶׁר בָּאָרֶץ
הֵמָּה אַדִּירֵי כָל־חֶפְצֵי־בָם׃

Während Diestels Aenderung: „an den Heiligen, die in seinem Lande sind, verherrlicht er sich und all seine Zuneigung haftet an ihnen" diesen Vers sich selber entfremdet: reicht jene Heraufnahme des ו[1] aus, ihn in zusammenhangsgemäßer Weise seiner Schwierigkeiten zu entlasten. Nun ist es klar, daß לקדושים, wie schon hie und da vermutet worden ist, von dem noch fortwirkenden אָמַרְתִּי regirter Dat. ist; klar, was der Zusatz אשר בארץ will, welcher den hienieden befindlichen Liebesgegenstand von dem droben befindlichen unvergleichlich höchsten unterscheidet; klar, welche Bestimmung das הֵמָּה hat, während sonst dieser rein beschreibende Relativsatz אֲשֶׁר בָּאָרֶץ הֵמָּה (den v. Ortenberg in אֲשֶׁר אֶרְצָה בָהֵמָּה umsetzt) müßig erscheint und sowol wegen seiner Weitschweifigkeit (da המה überflüssig vgl. z. B. 2 S. 7, 9. 2, 18) als wegen seiner Wortstellung (die bei negativer Fassung Gen. 7, 2. Dt. 20, 15. 2 Chr. 8, 7 vgl. Gen. 9, 3. Ez. 12, 10 üblich ist) befremdet; klar, in welchem Sinne אדירי mit קדושים wechselt, indem nicht die, welche der Welt wegen äußerer Macht und äußeren Besitzes als אדירים gelten (136, 18. 2 Chr. 23, 20), sondern die Heiligen von ihm als auch Herrliche, hoher Hehre Theilhaftige und hoher Ehre Würdige geschätzt werden, und übrigens stimmt diese Zurechtstellung des v. mit dem Michtam-Charakter des Ps. Der Ged., den man so gewinnt, ist der erwartete (Liebe zu Gott und Liebe zu seinen Heiligen), den man auch dem Texte wie er vorliegt abringen müßte, indem man entw. mit de W. Mr. Dietr. u. A. übers.: „die Heiligen, welche im Lande, das sind die Vornehmen, an denen ich all meine Lust habe" — ein *Waw apodoseos*, welches man sich nur, wenn es וְהֵמָּה (vgl. 2 S. 15, 34) hieße, gefallen lassen könnte — oder: „die Heiligen welche im Lande und die Herrlichen — all mein Gefallen ist an ihnen." Bei beiden Erkl. wäre לְ Exponent des sonst abgerissen vorausgestellten *nom. abs.*, und dieses ל der Beziehung (Ew. §. 310[a]) ist wirklich in allen Stilarten (Num. 18, 8. Jes. 32, 1. Koh. 9, 4) üblich, wogegen das ל, von der Gemeinschaft verstanden, in welcher stehend er so sich zu J. bekennt: mich anschließend an die Heiligen (Hgst.), mit (v. Lg.), unter den Heiligen (Hupf. Then.), die misverständlichste Präp. wäre und v. 3 zu einem schwerfälligen Anhängsel von v. 2 macht. Faßt man aber ל als das des Betreffs, so bleibt der elliptische Constructivus וְאַדִּירֵי, zu welchem man הארץ ergänzen müßte, ein nicht zu beseitigender Stein des Anstoßes, denn weder läßt sich solche Isolirung der Verbindungsform von ihrem Genit. als im Hebr. syntaktisch möglich erweisen (s. zu 2 K. 9, 17 Then. Keil), noch ist man genöthigt, hier das sonst Unerweisbare anzunehmen, da sich כל־חפצי־בם ohne alle Härte dem ואדירי als genit. Begriff (Ges. §. 116, 3) unterordnet. Und doch sträubt sich bei der LA ואדירי gegen diese Zusammenfassung des ואדירי כל־חפצי־בם sowol die Satzbildung, welche mit ל anhebend einen

1) Gebilligt von Kamphausen und dem Kritiker im LB der Allgem. KZ 1864 S. 107., vgl. Riehm bei Hupfeld I, 413.

Nachsatz erwarten läßt, als das Verh. des v. 3 zu v. 2, wonach der Schwerpunkt der Aussage gerade in כל־חפצי־בם liegen muß. So kommen wir also auf die obige leise Textverbesserung zurück. קְדוֹשִׁים sind diejenigen, an welchen der Wille Jahve's an Israel, ein heiliges Volk zu sein Ex. 19, 6. Dt. 7, 6., zum Vollzuge gekommen ist, die lebendigen Glieder der diesseitigen (denn es gibt auch eine jenseitige 89, 6) *ecclesia sanctorum.* Herrlichkeit *δόξα* ist die Erscheinung der Heiligkeit. Sie ist den Heiligen, deren sittlichen Adel jetzt noch die Knechtsgestalt des עָנִי umhüllt, von Gott bestimmt (vgl. Röm. 8, 30) und in den Augen Davids haben sie dieselbe schon jetzt. Sein geistlicher Blick dringt durch die Knechtsgestalt hindurch. Sein Urtheil ist wie das Urtheil Gottes, der sein Ein und Alles. Die Heiligen und keine anderen sind ihm auch die Erlauchten. Sein ganzes Wolgefallen haftet an ihnen, ihnen gilt seine volle Neigung und Achtung. Die Gemeinde der Heiligen ist seine Chephzibāh Jes. 62, 4 (vgl. 2 K. 21, 1).

V. 4—5. Wie er die Heiligen liebt, so verabscheut er andererseits die Abtrünnigen und ihre Götzen. Man construire אַחֵר מָהֲרוּ als appositionellen Relativsatz zum Vorausgehenden: *multi sunt cruciatus* (vgl. 32, 10) *eorum, eorum scil. qui alium permutant;* der Ausdruck wäre fließender, wenn es רַבּוּ hieße: viel oder groß machen ihre Schmerzen die welche . ., so daß אחר מהרו, wie z. B. ח׳ אֹהֲבוֹ (der den J. liebt) Jes. 48, 14., Subjektsbegriff wäre. Aber alle alten Uebers. lesen das Kal; die Construction folgt dem Schema der *syntaxis ornata* Spr. 13, 4, 14, 13. Jes. 17, 6., vgl. zu 2 S. 22, 33. Ps. 71, 7. Dieser v. 4 bildet den reinen Gegens. zu v. 3. Die Heiligen sind schon jetzt in seinen Augen die Herrlichen, an denen all sein Wolgefallen haftet, während den Abgöttischen, wie er weiß, eine qualvolle Zukunft gewiß ist und ihr Cultus, ja sogar ihre Namen ihm ein Abscheu sind. Die Suff. von נְסָכֵיהֶם und שְׁמוֹתָם ließen sich nach Ex. 23, 13. Hos. 2, 19 auf die Abgötter bez., wenn man אַחֵר sammelbegrifflich = אֲחֵרִים wie Iob 8, 19 faßt, aber naturgemäßer gibt man ihnen gleiche Beziehung mit עִצְּבוֹתָם. Dieses bed. nicht ihre Götzen (denn Götzen heißen עֲצַבִּים), sondern (von עַצֶּבֶת Constr. עַצְּבַת) ihre Qualen, Schmerzen (147, 3. Iob 9, 28): der Ged. ist wie 1 Tim. 6, 10 *ἑαυτοὺς περιέπειραν ὀδύναις ποικίλαις.* אַחֵר ist allgemeine weitsinnigste Bezeichnung alles dessen was nicht Gott ist und was der Mensch neben Gott und wider Gott zu seinem Idole macht (vgl. Jes. 42, 8. 48, 11). מָהֲרוּ kann nicht *festinant* bed., denn in dieser Bed. findet sich nur מָהַר und dieses einmal mit örtlichem, nicht aber persönlichem Acc. der Richtung Nah. 2, 6 — also (wozu auch besser das Perf. stimmt): Ungöttliches haben sie eingetauscht (מָהַר wie חֵמִיר 106, 20. Jer. 2, 11. *ἀλλάσσειν* Röm. 1, 23., √ מר s. 46, 3), viell. (vgl. die RA זָנָה אַחֲרֵי) mit dem Nebensinne des Freiens und Buhlens, denn מָהַר ist das eig. Wort von Erwerbung einer Frau durch Erlegung des vom Vater verlangten Preises Ex. 22, 15. Mit solchen Leuten, die in den Augen der Welt als אַדִּירִים erscheinen mögen, deren aber eine qualvolle Zukunft wartet, hat David nichts zu schaffen: nicht spenden mag er Opferspenden, wie sie sie spenden; נְסָכֵיהֶם hat wie überall *Dag. lene,* מִדָּם

heißen sie nicht als solche, welche wirklich aus Blut bestehen oder deren Wein wirklich mit Blut gemischt ist, sondern als gleichsam aus Blut bestehend, weil sie mit blutbefleckten Händen und blutbeladenem Gewissen dargebracht werden, מִן ist das der Herkunft, hier (wie Am. 4, 5 vgl. Hos. 6. 8) des Stoffes und dient auch sonst zu solchen virtuell adjektivischen Beifügungen 10, 18. 17, 14. 80, 14. In 4c steigert sich der Ausdruck des Abscheu's aufs Höchste: selbst ihre Namen d. i. die Abgötter-Namen[1], die sie ausrufen, in den Mund zu nehmen scheut er sich, wie es denn auch wirklich die Thora Ex. 23, 13 (vgl. *Const. apost.* V, 10 *εἰδώλων μνημονεύειν ὀνόματα δαιμονικά*) verbietet. Er hält es mit J. Was er wünschen mag, hat er in Ihm, und was er in Ihm hat, bleibt ihm auch durch Ihn gesichert. חֶלְקִי bed. hier nicht Kostportion (Böttch.), denn in diesem Sinne sind חֵלֶק Lev. 6, 10 und מָנָה 1 S. 1, 4 gleichbedeutend, und was חלקי von J. gesagt bed. zeigen Parallelen wie 142, 6. Wie חלקי ist auch כוסי nach 11, 6 Genit.: מְנָת חֶלְקִי ist der jemandem zuerkannte Antheil an liegenden Gründen; מְנָת כּוֹס der Antheil am Becher nach hausväterlicher Maßbestimmung (s. über die Form מְנָת zu 11, 6). Der Stamm Levi bekam bei der Landesvertheilung keinen Grundbesitz, von dem er sich hätte unterhalten können, J. sollte sein חֵלֶק Num. 18, 20., die J. geweihten Gaben seine Kost sein Dt. 10, 9. 18, 1 f. Nun ist aber nichtsdestoweniger ganz Israel *βασίλειον ἱεράτευμα* Ex. 19, 6., worauf schon קדושים und אדירים v. 3 hinwies, so daß also ebendas was der St. Levi in nationaler Aeußerlichkeit darstellt in seiner ganzen geistlichen Tiefe von jedem Gläubigen gilt: nicht Irdisches, Sichtbares, Creatürliches, Dingliches ists was ihm als Besitz und Genuß beschieden, sondern J., er allein, in ihm aber auch vollkommene Befriedigung. In 5b hat תּוֹמִיךְ so wie es lautet die Praesumtion für sich, *Hi.* eines V. יָמַךְ (עָמַךְ) zu sein. Dieses V. kommt aber sonst nicht vor, was uns berechtigt, die Erkl. des Worts in anderer Weise zu versuchen. Ein Subst. in der Bed. Besitz (Mr. Ew.) kann es nicht sein, denn diese Nominalform existirt nicht. Eher Particip = תּוֹמֵךְ (Jefeth: انت داعم), wie etwa יוֹסִיף Jes. 29, 4. 38, 5. Koh. 1, 18 = יֹסֵף, was schon AE (*Sefath Jether* n0 421) und Kimchi (*Michlol* 11a) vergleichen, eine Form des Particips, zu der wenigstens graphisch סֹבִיב 2 K. 8, 21 einen Uebergang bildet. Hienach Richm: du hältst fest mein Loos, so daß niemand es mir entreißen kann. Dann müßte man תּוֹמִיךְ vocalisiren. Aber solche doppelte *plena scriptio* des Particips ist, zumal in einem alten Schriftstück, unannehmbar. Beabsichtigte der D. das Part. v. תמך, so schrieb er wol eher אתה תומכי גורלי, wie LXX, das *Chirek compaginis* für Suff. nehmend, vor sich gehabt haben könnten: *σὺ εἶ ὁ ἀποκαθιστῶν τὴν κληρονομίαν μου ἐμοί* (Böttch.). Denn die Conj. תּוֹסִיף (Olsh. Then.), des Sinnes: „du bist fort und fort mein Loos" hinkt in Gedanken und Ausdruck. Gelungener und bestechender ist Hitzigs Conj. תּוּמֶיךָ „du, deine Tummîm, sind mein Loos", wogegen aber dies daß die תֻּמִּים nie (auch nicht Dt. 33, 8) ohne die אוּרִים erwähnt werden. Dennoch würden wir

1) Im Mischnisch-Talmudischen bed. שֵׁמוֹת geradezu die Gottesnamen.

diese Conj.[1] den andern Erkl. vorziehen, wenn sich das Wort nicht als *Hi.* von נָמַךְ (נָמַהּ), was das Nächstliegende, erkl. ließe. Schon Schultens hat das arab. *wamika* weit s. verglichen, von welchem das syrische Arabisch noch heute die Hifilform أَوْمَكَ weit machen[2] in Volksgebrauch hat. Und da wir uns jedenfalls herbeilassen müssen, eine absonderliche Bewandtnis mit diesem תומיך anzunehmen, so ist es gewiß nicht zu kühn, es für ein *ἅπαξ γεγραμμ.* zu halten: du machst weit mein Loos d. i. gewährst mir als zufallenden Besitz[3] geräumigen Wohnsitz, weiten Plan — ein Ged. den v. 6 weiterführt.

V. 6—8. Die Meßschnüre חֲבָלִים werden geworfen Mi. 2, 5 und fallen jemandem da, wo und so weit ihm sein Grundbesitz angewiesen wird, so daß נָפַל חֶבֶל Jos. 17, 5 auch von dem Zufallen des zugemessenen Landestheils selbst gesagt wird. נְעִמִים (nach der Masora defektiv wie auch v. 11 נְעִמוֹת) ist *pluralet.*, der zur Bez. einheitlicher Zustände und gleichartiger Raum- und Zeitverhältnisse übliche Plur. Ges. §. 108, 2[a], sowol: angenehme Zuständlichkeit Iob 36, 11., als, wie hier, anmutige Oertlichkeit, lat. *amoena* (welchem noch entsprechender נְעִמוֹת v. 11). Die Meßschnüre sind ihm in wonniger Gegend gefallen, näml. in der genußreichen Gemeinschaft Gottes, dieser seligste Liebesbereich ist seine paradiesische Besitzung worden. Mit אַף steigt er von dem Thatbestande zu der vollen Befriedigung auf, die er ihm gewährt: auch erscheint ihm solches Erbe als schön, er hat daran inniges Ergötzen. נַחֲלָת (wie עֻזָּת, זִמְרָת, יִתְרָת Jer. 48, 36 nach der LA Kimchi's u. A., חֻחֲלָת *Kerî* Jer. 49, 25) nach Ew. §. 173[d] aus der Verbindungsform נַחֲלַת (wie גְּנִינַת 61, 1) verlängert, nach Hupf. gleichwie זִמְרָת Ex. 15, 2 aus נַחֲלָתִי entstanden (mittelst ebender im Syr. gemeinüblichen Apokope, wie viell. אֲמַרְתָּ v. 1 aus אֲמַרְתִּי), ist vielmehr, da bei ersterer Ansicht der Lautwechsel gesetzlos

---

1) Ebendarauf verfiel Abramsohn von der Voraussetzung aus, daß der *plena* und *defectiva scriptio* häufig ein beabsichtigter Doppelsinn unterliege z. B. 22, 22 רְאֵמִים und רֵמִים.

2) Die arab. Lexikographen kennen nur ein Nomen *wamka* Weite (*amplitudo*), nicht das Verbum, und auch jenes gehört nicht der allgemeinen klassischen Sprache (der لُغَة) an. Aber noch heute sind الوَمْك (*wumk* gesprochen) Weite und *wamîk* in Damask gemeinüblich und nur das Verbum wird in der besseren Umgangssprache gemieden (Wetzst.).

3) Kaum können zwei Wörter so genau sich decken wie גּוֹרָל und *κλῆρος*, welches gewöhnlich von *κλάω* (Bruch, Bruchtheil), wofür das aram. פְּסָא Loos, was auch urspr. abgebrochenes Stück, in Döderleins Homer. Glossar 3, 124 minder wahrsch. von *κέλεσθαι* (göttliche Willensbestimmung) hergeleitet wird, viell. aber mit גורל Ein Wort ist (vgl. Lautversetzungen wie *Ζηνοβία* = זברינה). Auch *κλῆρος* bed. 1) das Zeichen durch welches Einem unter Mehreren irgend etwas vermöge der Entscheidung des Zufalls oder des göttlichen Willens zufällt, ein Steinchen, Scherbe oder dergl. So bei Homer *Il.* 3, 316. 7, 175. 23, 351. *Od.* 10, 206, wo das Loosen mit diesem Ausdruck *κλῆρος* beschrieben wird; 2) den durch das Loos jemandem zugefallenen Gegenstand, *patrimonium* z. B. *Od.* 14, 64. *Il.* 15, 498 *οἶκος καὶ κλῆρος*, bes. von Landbesitz; 3) ohne den Begriff des Looses das Erbtheil und selbst ohne den Gedanken an das Erbe den festen Grundbesitz schlechtweg. Es ist der stehende Ausdruck für die den Colonisten *κληροῦχοι* zugefallenen Ländereien.

ist und letzterer solche Verwendung der Form wie 60, 13 (108, 13) widerspricht, das abgestumpfte נַחֲלָתָה: das Erbe = solch ein Erbe gefällt mir, eig. erscheint mir schön. Der V. שָׁפַר (√ סָפַר שׁוּף wov. שׁוּפָה *terere,* שָׂפָה Lippe eig. *margo,* סָפַר schreiben eig. *radere*) bed. schaben, reiben, streichen und dadurch glätten, glänzend machen, vgl. בשׂר, intr. שָׁפַר wie טָהֵר oder auch שָׁפַר glatt, glänzend, schön s.; dabei עָלַי von der ihm bewußten und fühlbaren Schönheit (vgl. Est. 3, 9 mit 1 S. 25, 36 טוב עלי und die spätere Ausdrucksweise Dan. 3, 32). Die Freude aber an dem Erbgut wird, da Geber und Gabe eins sind, von selbst zu steter dankbarer Benedeiung des Gebers, daß Er (אשׁר *quippe qui*) ihn berathen (73, 24), das Eine, das noth ist, das beste Theil zu erwählen; selbst in Nächten wacht sein Herz, selbst da gemahnen ihn (יִסְּרוּנִי hier: sittlich anspornen, wie Jes. 8, 11 warnen) seine Nieren, welche als Sitz der glückseligen Empfindung des Besitzes Jahve's gedacht sind (s. Psychol. S. 268); er fühlt von innen heraus sich angetrieben, dem liebreichen treuen Gott inbrünstig zu danken. Er hat J. sich gegenüber gestellt stetiglich, J. ist der beständige Augpunkt, nach dem er unverrückt hinschaut, und ihn immer so gegenwärtig zu haben wird ihm leicht, denn Er ist, so daß er seine Einbildungskraft nicht anzustrengen braucht, מִימִינִי (ergänze הוּא, wie 22, 29. 55, 20. 112, 4) rechtsher d. i. da wo meine Rechte anhebt dicht bei mir (gleichen Sinnes mit לִימִינִי und עַל־יְמִינִי 110, 1. 5 vgl. Sach. 4, 3). Die Selbstfolge davon in Bewußtsein und Wirklichkeit drückt das verbindungslose בַּל־אֶמּוֹט aus: er wird, er kann nicht wanken, nicht erliegen und unterliegen.

V. 9—11. So hat er denn, ohne den Tod fürchten zu müssen, die seligste Aussicht, wie diese gleichsam siebenstrahlige Schlußstr. sagt. Darob daß J. ihm so hülfreich nahe ist, ist sein Herz in Freude versetzt שָׂמַח und es frohlockt seine Hehre d. i. Seele (s. zu 7, 6), indem, wie das *fut. consec.* besagt, die Freude in Frohlocken ausbricht. Keine Bibelstelle ist dieser so ähnlich, wie 1 Thess. 5, 23. לֵב ist *πνεῦμα* (*νοῦς*), כָּבוֹד *ψυχή* (s. Psychol. S. 98), בָּשָׂר (der Urbed. nach *attrectabile* das Tastbare) *σῶμα*; das *ἀμέμπτως τηρηθῆναι*, welches dort der Ap. in Betreff aller drei Wesensbestandtheile seinen Lesern anwünscht, spricht David hier als zuversichtliche Erwartung aus, denn אַף will sagen daß er auch für seinen Leib hofft, was für sein im Herzen concentrirtes Geistesleben und sein schöpfungs- und gnadenweise geadeltes Seelenleben: siegesfreudig, triumphirend sieht er dem Tode ins Angesicht, auch sein Fleisch wird wohnen oder liegen wolgemut, näml. ohne von Schauern der bevorstehenden Verwesung ergriffen zu werden. Die Hoffnung Davids ruht auf dem Schlusse: es ist unmöglich, daß der Mensch, welcher Gott in zueignendem Glauben und lebendiger Erfahrung sein nennt, dem Tode verfalle; denn daß bei לָבֶטַח, dem Ungefährdetbleiben unter Gottes Obhut Dt. 33. 12. 28 vgl. Spr. 3, 24., an Bewarung vor dem Tode gedacht ist, zeigt v. 10. שַׁחַת wird von LXX *διαφθορά* übers., als ob es von שָׁחַת *διαφθείρειν* herkäme, wie viell. wirklich Iob 17, 14; nur 7, 16 hat LXX dafür *βόθρος*, was das Richtigere: eig. Ein-

senkung v. שׁוּחַ sinken, gesenkt s., wie נַחַת von נוּחַ, רַחַת von רוּחַ. Der Unterwelt überlassen (עָזַב eig. losmachen, frei lassen) ist s. v. a. ihr preisgeben, so daß man ihre Beute wird. Es wird nicht nur ein solches Ueberlassen verneint, bei welchem man, ihr einmal verfallen, nicht wieder herauskommt (Böttch.), sondern überh. das Ueberlassen, wie 10^b zeigt, wo die Gruft sehen (49, 10) s. v. a. den Grabeszustand d. i. den Tod (89, 49. Lc. 2, 26. Joh. 8, 51) erleiden, das Gegenth. von „das Leben sehen" d. i. erfahren und genießen (Koh. 9, 9. Joh. 3, 36), indem der Gesichtssinn als der edelste Sinn zur Bez. des *sensus communis* d. i. des allem Fühlen und Empfinden zu Grunde liegenden Gemeinsinns und tropisch alles thätigen und leidentlichen Erfahrens dient (Psychol. S. 234). Es ist also die Hoffnung, nicht zu sterben oder sterbend nicht zu sterben, welche David v. 10 ausspricht. Denn mit חֲסִידְךָ meint David sich: die spanischen Codd. haben nach Norzi חֲסִידֶיךָ mit der masor. Bem. יתיר יו"ד und diesem *Kerî* gemäß übers. LXX Trg. Syr. und erkl. Talmud (*Erubin* 19^a. *Joma* 87^a) und Midrasch; die LA חֲסִידֶיךָ existirt im Grunde nicht und hat auch den ringsum individuellen Ausdruck gegen sich.[1] Dem negativen Hoffnungsausdruck tritt v. 11 der positive an die Seite: du wirst mir zu erfahren geben (תּוֹדִיעֵנִי, wie gewöhnlich, vom Darreichen einer Erkenntnis, welche den ganzen Menschen, nicht blos seinen Verstand, betheiligt) אֹרַח חַיִּים den Lebens-Pfad d. i. den Pfad zu Leben (vgl. Spr. 5, 6. 2, 19 mit eb. 10, 17. Mt. 7, 14), nicht aber so daß er am letzten Ziele, sondern daß er als auf Schritt und Tritt zum Leben führend gedacht ist, חַיִּים in dem allseitigen Sinne wie z. B. 36, 10. Dt. 30, 15: Leben aus Gott, mit Gott, in Gott dem Lebendigen, Gegens. zum Tode als Zornerweisung Gottes und Abgeschiedenheit von ihm. Das Nichtverfallen an Hades und Verwesung ist nur die Außenseite dessen was David für sich hofft; der Innenseite nach ist es jenseitiges seliges und herrliches Leben. Die aus zwei Gliedern bestehende zweite Satzhälfte von v. 11 malt dieses Leben, dessen er sich getröstet. Der Accentuation zufolge, welche חיים nicht mit Groß-*Rebia* oder *Pazer*, sondern mit *Olewejored* bez., ist שְׂבַע שְׂמָחוֹת nicht von תּוֹדִיעֵנִי abhängiges zweites Obj., sondern Subj. eines Nominalsatzes: eine sättigende Fülle von Freuden ist אֶת־פָּנֶיךָ mit oder bei deinem Angesichte d. i. verbunden und von selbst gegeben mit dem Schauen deines Angesichts (אֵת Präp. der Gemeinschaft wie 21, 7. 140, 14); denn Freude ist Licht, und Gottes Angesicht oder Doxa ist das Licht der Lichter, worauf im Talmud durch die Lesung שֶׂבַע für שִׂבַע hingedeutet wird. Und allerlei Liebliches נְעִמוֹת hält er in seiner Rechten, es den Seinen reichend — eine Mittheilung, welche נֶצַח s. v. a. לָנֶצַח währt. נֵצַח, von dem Grundbegriff hervorstechenden Glanzes ausgehend, ist alles überdauernde Dauer — ein Ausdruck für לְעוֹלָם, welchen viell. David gemünzt hat, denn er er-

1) Die meisten und besten Codd., welche ein *Kerî* und *Chethîb* hier nicht unterscheiden, lesen חֲסִידְךָ, wie auch *Biblia Ven.* 1521, die span. Polyglotte u. andere ältere Druckausgaben; diejenigen Codd., welche חֲסִידֶיךָ (ohne *Kerî*) bieten, kommen dagegen kaum in Betracht.

scheint zuerst in den david. Ps. Liebliches ist in deiner Rechten stetiglich — die Rechte Gottes wird nicht leer, seine Fülle ist unerschöpflich.

Die apost. Verwendung dieses Ps. Act. 2, 29—32. 13, 35—37 beruht auf den Erwägungen, daß die Hoffnung Davids, nicht dem Tode zu verfallen, in dem unbeschränkten Umfange, in welchem der Ps. sie ausspricht, sich an David, wie zu Tage liegt, nicht verwirklicht hat, daß sie aber an Jesu erfüllt ist, der nicht dem Hades überlassen worden und dessen Fleisch nicht die Verwesung des Grabes erfahren, daß also die Psalmworte eine Weissagung Davids auf Jesum den Christ sind, der ihm als Thronerbe verheißen war und den er auf Grund der Verheißung in prophetischem Bewußtsein vor sich hatte. Blicken wir in den Ps., so gründet David jene Hoffnung ausgesprochenermaßen nur auf sein Verhältnis zu J. dem Ewiglebendigen. Daß es aber gerade ihm gegeben worden, die in dem mystischen Verhältnis des חסיד zu Jahve begründete Hoffnung in so überschwenglichen Worten auszusprechen, welche der Lebensausgang Jesu erfüllungsgeschichtlich besiegelt hat, das begreift sich aus dem verheißungsgemäßen Verhältnis Davids zu seinem Samen, dem in Jesu erschienenen Christus und Heiligen Gottes. Der Gesalbte Gottes wird, indem er sich in Jahve, dem Gotte der Verheißung, anschaut[1], zum Propheten Christi, aber doch nur mittelbar, denn er redet von sich selbst, und was er sagt hat sich auch erfüllt an ihm selbst. Nicht aber dadurch allein, daß er keiner Todesgefahr erlag, so lange das Königtum mit ihm zunichte geworden wäre, und daß, als er starb, doch sein Königtum blieb (Hofm.); nicht dadurch allein, daß er vor Todesgefährdung gesichert war, bis er seine Lebensaufgabe ausgerichtet, den ihm beschiedenen heilsgeschichtlichen Beruf vollführt hatte (Kurtz) — das was er persönlich für sich hofft hat eine Erfüllung gefunden, welche über diese Erfüllungsweise hinausreicht. Nachdem seine Hoffnung in Christo ihre volle heilsgeschichtliche Wahrheit gefunden, gewinnt sie durch Christum auch für ihn persönliche Wahrheit. Denn was er sagt, geht zwar einerseits über ihn hinaus und weissagt eben deshalb auf Christum: *in decachordo Psalterio,* wie Hier. kühn es ausdrückt, *ab inferis suscitat resurgentem.* Andererseits aber kommt das Geweissagte auf ihn zurück, um auch ihn aus Tod und Hades zum Anschaun Gottes emporzurücken. *Verus justitiae sol* — sagt Sonntag in seinem *Tituli Psalmorum* 1687 — *e sepulcro resurrexit, στήλη seu lapis sepulcralis a monumento devolutus, arcus triumphalis erectus, victoria ab hominibus reportata. En vobis Michtam! En Evangelium!* —

1) Schegg in Reusch' Literaturblatt 1867 S. 834 nennt solche Ps. wie 16. 22. 69 subjectiv-messianische im Untersch. von den objectiv-messianischen Ps. 2. 45. 72. 110.

PSALM XVII.

Zuflucht eines unschuldig Verfolgten zu dem Herrn der die Seinen kennt.

1 O höre, Jahve, auf Gerechtigkeit, horch auf mein Jammern,
Nimm zu Ohren mein Gebet mit nicht trügenden Lippen!
2 Von deinem Angesicht her möge mein Recht ausgehn,
Deine Augen schauen richtig.

3 Du hast geprüft mein Herz, durchsucht des Nachts,
Mich geschmolzen — nichts findest du:
Denk' ich Arges, nicht überschreit' es meinen Mund.
4 Bei der Menschen Handlungen hab' ich kraft des Wortes deiner Lippen
Mich gehütet vor Gewaltthätiger Bahnen.
5 Festhielten meine Schritte an deinen Geleisen,
Nicht in Wanken geriethen meine Tritte.

6 Ein solcher ruf' ich dich an, denn du erhörst mich, Gott!
Neige dein Ohr mir, höre meine Rede;
7 Erweise deine Wundergnaden, Helfer derer die Zuflucht suchen
Vor feindlich sich Erhebenden bei deiner Rechten.

8 Beware mich wie den Augapfel, den Augenstern;
In deiner Flügel Schatten mögst du mich verbergen
9 Vor den Gottlosen, so mich verstören,
Meinen Todfeinden, die mich umkreisen.

10 Ihren Fettklump verschließen sie,
Reden mit ihrem Maul stolziglich.
11 Auf Schritt und Tritt haben sie mich umringt,
Ihr Absehn ist's hinzustrecken am Boden.
12 Seine Gleiche ist wie eines Löwen der zu zerreißen lungert,
Und wie ein junger Leu sitzend im Verstecke.

13 Steh auf, Jahve, tritt ihm entgegen, stürz' ihn nieder,
Befreie meine Seele von dem Gottlosen mit deinem Schwerte,
14 Von Leuten mit deiner Hand, Jahve — von Leuten dieser Welt,
Deren Theil im Leben und mit deinem Vorrath füllst du ihren Bauch,
Sie haben vollauf Kinder und hinterlassen ihren Ueberfluß ihren Knaben.
15 Ich in Gerechtigkeit werd' ich schaun dein Antlitz,
Will mich ersättigen, wenn ich erwache, an deinem Bilde.

An Ps. 16 ist Ps. 17 angereiht, weil er ebenso, wie jener (vgl. 11, 7), mit der Hoffnung auf das selige genußreiche Anschaun Gottes schließt. Auch sonst haben beide Ps. manches hervorstechende Gemeinsame, wie die Bitte שָׁמְרֵנִי 16, 1. 17, 8., den Rückblick auf nächtlichen Wechselverkehr mit Gott 16, 7. 17, 3., die Gebetsanrede אֵל 16, 1. 17, 6., das V. תָּמַךְ 16, 5. 17, 5 und anderes (s. *Symbolae* p. 49), bei übrigens sehr ungleichem Tone. Denn Ps. 16 ist in der Reihe der david. Ps. der erste derer, die wir Psalmen in grollendem Stil nennen. Die sonst so geflügelte und durchsichtige Sprache der Ps. Davids wird da, wo er das wüste Treiben seiner Feinde und überhaupt der Gottlosen schildert, härter und in Gemäßheit des Gegenstandes und der Stimmung gleichsam voll unaufgelöster Dissonanzen Ps. 17. 140. 58. 36, 2 f. vgl. 10, 2—11.; sie ist da rauher, ungefüger und ermangelt ihrer sonstigen Klarheit und Verklärung. Auch der Ton der Sprache wird dunkler und wie zu dumpfem Gemurmel; sie rollt, indem sie die Suff. *mo*, *āmo*, *ēmo* häuft, donnerartig

dahin, wie 17, 10. 35, 16. 64, 6. 9., wo David schilderungsweise mit Entrüstung von seinen Feinden spricht, oder 59, 12—14. 56, 8. 21, 10—13. 140, 10. 58, 7., wo er ihnen wie prophetisch das Gericht Gottes verkündigt. Die heftigere regellosere Bewegung der Sprache ist hier die Folge innerer stürmischer Erregung.

Gedanken und Gedankenausdruck haben in dav. Ps. (unter den gelesenen bes. in Ps. 7 u. 11., auch 4 u. 10) so viele Parallelen, daß auch Hitz. das לדוד gelten läßt. Der Verf. ist verfolgt und Andere mit ihm, Feinde, unter denen Einer, ihr Führer, hervorragt, trachten ihm nach dem Leben und haben ihn in drohendster Weise mordschnaubend umzingelt. Das paßt Zug für Zug auf die 1 S. 23, 25 f. erzählte Lage Davids in der Wüste *Maon* (ungef. 3 ½ St. südsüdöstlich von Hebron), wo Saul und seine Leute ihm und den seinigen dermaßen auf der Ferse saßen, daß er nur durch einen glücklichen Zwischenfall der Gefangennehmung entging.

An seiner Stirn trägt der Ps. nur den Namen תְּפִלָּה, den umfassendsten, ältesten (72, 20) Namen der Ps., denn שִׁיר und מִזְמוֹר werden sie erst, indem sie liturgisch gesungen werden und Musik sie begleitet. Als Psalmtitel findet er sich im Psalter fünfmal (17. 86. 90. 102. 142) und außerdem einmal Hab. c. 3. Die תפלה Habakuks ist ein musikalisch eingerichteter Hymnus. Im Psalter aber trägt keiner dieser Ps. eine Spur musikalischer Einrichtung. Das Strophenschema ist 4. 7.; 4. 4. 6. 7.

V. 1—2. צֶדֶק ist Acc. des Obj.: die Gerechtigkeit, die der Betende meint, ist seine eigne (15ª). Er weiß sich gerecht in seinem Verh. zu Menschen nicht nur sondern auch zu Gott. In allen solchen Aussagen des frommen Selbstbewußtseins ist eine Lebensgerechtigkeit gemeint, welche in Glaubensgerechtigkeit ihren Grund hat. Zwar urtelt Hupf., das A. T. wisse weder von Glaubensgerechtigkeit noch von zugerechneter fremder Gerechtigkeit. Wäre das wahr, so wäre Paulus in crassem Irrtum und das Christentum auf Sand gebaut. Aber daß Glaube der letzte Gerechtigkeitsgrund sei, kommt Gen. 15, 6 und an andern heilsgeschichtlichen Wendepunkten zum Ausdruck, und daß vor Gott gültige Gerechtigkeit eine Gabe der Gnade sei, ist ein z. B. in dem jerem. ה׳ צִדְקֵנוּ ausgeprägter Ged. Die alttest. Anschauung ist zwar mehr phänomenell als wurzelhaft, mehr (so zu sagen) jacobisch als paulinisch, aber die alttest. Lebensgerechtigkeit wurzelt auch nicht anders, als die neutest., in der Gnade Gottes des Erlösers gegen den sündigen, an sich der Gerechtigkeit vor Gott ermangelnden Menschen (143, 2). So ist es auch keine Selbstgerechtigkeit, wenn David um Erhörung der in ihm verfolgten und hülfeflehenden Gerechtigkeit bittet, denn einerseits weiß er sich in seinem persönlichen Verhältnis zu Saul frei von kronräuberischem Undank, andererseits in seinem persönlichen Verhältnis zu Gott frei von מִרְמָה d. i. selbstverblendeter und heuchlerischer Gesinnung. Der gellende Hülfschrei רִנָּה, den er erhebt, ist erhörlich, weil es nicht Truges-Lippen sind, mit denen er betet. Der Thatbestand ist לִפְנֵי ה׳ offenbar, so möge also מִשְׁפָּטִי sein Recht d. i. das ihm eigne und zukommende ausgehn, was geschieht, indem es zu öffentlicher Kunde und öffentlicher Geltung gebracht wird — von Ihm aus, denn seine Augen, die Augen des Herzenskündigers (11, 4), schauen מֵישָׁרִים (wie 58, 2. 75, 3 = בְּמֵישָׁרִים 9, 9 u. ö.) in Geradheit, Richtigkeit d. i. gemäß dem

Thatbestande und ohne Parteilichkeit. מישרים könnte auch Acc. des Obj. sein (vgl. 1 Chr. 29, 17), aber der Sprachgebrauch spricht überwiegend für die adverb. Fassung, welche auch durch das begründende Verh. von 2^b zu 2^a näher gelegt wird.

V. 3—5. David beruft sich für seine Lauterkeit auf die an sich selbst erfahrene göttliche Prüfung und Beleuchtung seines Inwendigen. Die Prätt. v. 3 sprechen die dem Ergebnisse בַּל־תִּמְצָא vorausgehenden göttlichen Handlungen aus, die angestellte Prüfung, die in צְרַפְתָּנִי und auch בָּחַנְתָּ als Feuerprobe des Goldes und in פָּקַד als Untersuchung (Iob 7, 18) gedacht ist. Das Ergebnis der Durchforschung, welcher ihn Gott Nachts unterzogen, wo ohnehin der Herzensgrund eines Menschen, sei es in Gedanken des Wachenden, sei es in Gedankenbildern des Schlafenden offenbar wird, war und ist dies, daß er nicht findet, näml. irgend etwas Sträfliches, an ihm, welches wie Schlacken sich vom Golde schiede. Dem neutest. Bewußtsein wäre bei seinem tieferen und gleichsam mikroskopisch geschärften Einblick in den Abgrund der Sünde ein solches Selbstbekenntnis schwerer als dem alttest., denn für das neutest. Bewußtsein ist durch die neutest. Heilsthatsachen und Heilswirkungen eine dem A. T. in gleichem Grade fremde Scheidung und Entzweiung des Geistes und Fleisches vollzogen, obgleich auch das alttest. Bewußtsein sich in solchen Selbstbekenntnissen nicht von Sünden, sondern nur von bewußter Liebe zur Sünde und widergöttlicher Selbstsucht frei spricht. Wie J., statt Sträfliches an ihm zu finden, ihn befunden, beginnt David mit זַמּוֹתִי zu sagen. Jedenfalls kommt זַמּוֹתִי v. זָמַם, welches urspr. zusammenpressen (wov. arab. زِمَام *compressorium* in mannigfachen Begriffswendungen: Leitseil, zusammenfassendes Verzeichnis), dann wie *cogito* wenn = *coagito* Gedankenconcentration bed.[1] Aber welche Form ist זמותי? Es ist entw. nach Art der Vv. ל״ה geformter Inf. wie חַנּוֹת 77,10 mit regelmäßiger Ultimabetonung, wonach Hitz.: mein Sinnen überschreitet nicht meinen Mund und Riehm, anders interpungirend: nicht wirst du böses Sinnen in mir finden, oder auch 1 *p. praet.*, welche eig. *Milel* ist, aber auch als *Milra* vorkommt z. B. Dt. 32, 41. Jes. 44, 16 (s. zu Iob 19, 17), wonach Böttch.: Dacht' ich Arges, so durft' es nicht über meinen Mund, oder (da זָמַם die der Handlung vorausgehende Entschließung bez. kann z. B. Jer. 4, 28. Thren. 2, 17): Ich habe mir vorgenommen, nicht übertreten soll mein Mund. Diese letztere Auffassung hat das gegen sich, daß עָבַר für sich allein in der ethischen Bed. „übertreten" (vgl. nachbiblisch עֲבֵרָה *παράβασις*) nicht biblischer Sprachgebrauch ist und daß, wenn לֹא יַעֲבָר־פִּי beisammen steht, פִּי präsumtives Obj. ist. Deshalb geben wir der Böttcherschen Deutung den Vorzug, welche זמותי als hypoth. Perf. faßt und syntaktisch Spr.

1) Auch نم tadeln ist gleichen Wurzelbegriffs, indem das Tadeln als zusammenpressendes Verkleinern wie dagegen das Loben مدح als ausbreitendes Vergrößern (*amplificare*) vorgestellt ist. Ob *cogito* = *coagito*, ist zweifelhaft, wahrscheinlicher ist es Frequentativ v. *co-ajo* (*agio*) vgl. *συμφράσσεσθαι*.

30, 32 für sich hat. Jedoch ist בל יעבר־פי nicht Ausdruck einer Thatsache, sondern, wie die Verbindung des בל mit dem Fut. fordert, Ausdruck eines Vorsatzes. Der D. kann sich das Zeugnis geben, daß er arge Gedanken, falls sie in ihm aufsteigen, dermaßen im Innern niederhält, daß sie nicht seinen Mund überschreiten, geschweige daß er sie ins Werk setzte Viell. aber schrieb der D. urspr. פִּיךָ „mein Sinnen (Gedankenspinnen), nicht überschreitets dein Geheiß (nach Num. 22, 18. 1 S. 15, 24. Spr. 8, 29)", was besser als Befund der nächtlichen Prüfung paßt. Das ל von לְפַעֲלוֹת braucht nicht das der Beziehung zu sein (was anbetrifft), es ist das des Zustandes wie 32, 6. 69, 22; אָדָם sind, wie viell. auch Iob 31, 33. Hos. 6, 7 (wenn da אדם nicht Name des Urmenschen ist), die Menschen, wie sie von Natur und Gewohnheit sind. בִּדְבַר שְׂפָתֶיךָ läßt sich nicht mit לְפַעֲלוֹת verbinden: bei dem Treiben der Welt wider deinen geoffenbarten Willen (Hofm. u. A.), denn בְּ פָּעַל kann nicht bed.: gegen jem. handeln, sondern nur: auf jem. wirken Iob 35, 6. Man hat also diese Worte als vorausgeschickte nähere Bestimmung des folg. שָׁמַרְתִּי anzusehen: er hat beim Thun und Treiben der Menschen kraft des göttlichen Geheißes in Acht genommen des Gewaltthätigen Pfade, näml. sie nicht einzuschlagen; ein Beispiel dafür ist 1 S. 25, 21., wo שמרתי wie Iob 2, 6 bed.: ich habe (Nabals Besitztum) gehütet, mich nicht daran zu vergreifen. Richtig Hier. *vias latronis*, denn פָּרִיץ bed. den Einbrecher d. i. vorsätzlichen und gewaltthätigen Schadenstifter. Das Selbstbekenntnis setzt sich auch noch v. 5 fort, denn der *inf. abs.* תָּמֹךְ, imperativisch gefaßt, gäbe eine diesem Zus. fremde Bitte um Beständigkeit. Auch ist das Perf. hinter בַּל dagegen. Man fasse ihn also als *inf. historicus* und erkl. nach Iob 23, 11 vgl. Ps. 41, 13. Das auf den *inf. abs.* folg. Nomen, sonst Obj., ist hier, wie z. B. Iob 40, 2. Spr. 17, 12. Koh. 4, 2 u. ö. Subj. Es lautet אֲשׁוּרַי, nicht אַשּׁוּרַי, indem אשור (Schritt) außer v. 11. Iob 31, 7 überall undagessirtes שׁ hat.

V. 6—7. Erst jetzt, nachdem er sein Inneres und seinen Wandel vor J. bloßgelegt, nimmt er die so gerechtfertigte und begründete Bitte wieder auf und legt sie auseinander. Das bei קְרָאתִיךָ (Perf. von dem eben jetzt in Vollzug Gesetzten) stehende אני[1] will sagen, ein solcher, wie er sich nach dem Zeugnis seines Gewissens beschrieben, rufe er Gott an, denn solche erhört Gott und wird also auch ihn erhören. חַט אָזְנְךָ entspricht genau dem lat. *au-di (aus-cul-ta)*. Das *Hi.* הִפְלָה (יַפְלִיא 31, 22 vgl. 4, 4) bed. hier in absonderlicher wunderbarer Weise bethätigen; s. über dieses V פָּלָה (פָּלָא), welches, wie aus פֶּלֶא[2], פֶּלֶס, ersichtlich, urspr. aussuchen *exquirere* und dann aussondern (√ פל verw. פר spalten) bed., oben zu 4, 4. Die Gefahr des so Bittenden ist groß, aber die Gnaden Gottes, des hilfbereiten und hilfreichen, sind noch

1) Das Wort ist in correcten Texten אָנִי punktirt, wie אני immer wenn es *Munach* hat und *Dechî* folgt, z. B. auch 116, 16. Dieses *Gaja* fordert ausdrucksvolle Intonation des Nebenworts im Verh. zum Hauptwort (hier קראתיך).

2) s. Bernsteins Lex. zu Kirsch's Chrestomathie unter פֶּלֶא und Wetzstein in DMZ XXII, 160.

größer. Möge er denn ihre ganze Fülle für ihn aufthun. Der Ausdruck der Anrede ist nach Art des participliebenden Griechisch. Uebers. man wie Lth.: *Beweise deine wünderliche Güte, du Heiland derer die dir vertrawen, Wider die so sich wider deine rechte Hand setzen,* so ist חוֹסִים so absolut gebraucht wie Spr. 14, 32 und die Rechte Gottes als ordnende, festsetzende gedacht. Aber „sich auflehnen wider Gottes Rechte (nicht *statuta,* sondern *dexteram*)" ist ein befremdender Ausdruck. Noch stehen 2 andere Verbindungsweisen zur Wahl: „du Retter der Schutzsuchenden vor Widersachern mit deiner Rechten" (Hitz.), oder: „du Helfer Schutzsuchender vor Widersachern bei deiner Rechten" (AE Tremell.). Diese letzte Auffassung verdient vor den beiden andern den Vorzug. Da man einerseits מחסה מן Bergung vor . ., andererseits חָסָה בְּ sich in jem. oder wohin bergen sagt, so muß auch diese präpositionelle Bestimmung des Verbalbegriffs (s. darüber zu 2, 12) nach beiden Seiten hin möglich sein. מִמִּתְקוֹמְמִים ist s. v. a. ממתקוממיהם Iob 27, 7 und חוסים בימינך die Schutzsuchenden bei Jahve's starker Hand. Das ב ist nicht anders als bei הֶחְסַתֶּם 1 S. 23, 19 gemeint. In Damask und ganz Syrien — bem. hiezu Wetzstein — übergibt sich der Schwache dem Starken mit den Worten: انا بقبضة يدك „ich bin in der Zusammenfassung deiner Hand (in deiner zusammengefaßten Hand) d. h. ich übergebe mich dir gänzlich."[1]

V. 8—9. Das Berufsverhältnis, in welches J. David zu sich gestellt hat, und das Liebesverhältnis, in dem dieser zu J. steht, berechtigen den bedrängten, das Aeußerste zu bitten. Der Augapfel (genauer: Augenstern) heißt אִישׁוֹן der Mann (arab. *insân el-ʿain*) oder in diminutivem und caritativem Sinne der Endung *on* (wie syr. *bᵉrûno* Söhnchen, *achûno* Brüderchen u. dgl.): das Männlein des Auges, weil in dem Auge sich das Miniaturbild des hineinblickenden Andern spiegelt; בַּת־עַיִן entw. weil er wie aus dem Auge geboren ist und dieses sich gleichsam selbst darin concentrirt hat oder vielmehr weil das Bildchen das sich darin spiegelt gleichsam des Auges Töchterchen ist (hier und Thren. 2, 18); dem lat. *pupilla (pupula),* gr. κόρη, entspricht am meisten בָּבַת־עַיִן Zach. 2, 12., was nicht das Thor, die Oeffnung, die Sehe, sondern wie בַּת zeigt das Bübchen, Püppchen oder genauer das Dirnlein

---

1) Sinnverwandt dem חסה ב sind استتر ب und تَذَرَّى ب z. B. تذرّى بالحايط من الريح er schützt (birgt) sich an der Wand vor dem Winde oder بالعضاة من البرد durch Kohlenfeuer vor der Kälte, und das gleichfalls häufig auf den Schutz Gottes bezogene عاذ wie z. B. (nach Bochâri's Sunna) ein Weib, an dem Muhammed sich vergreifen wollte, ausrief: أَعُوذُ بِاللهِ منك ich stelle mich unter Gottes Schutz wider dich, und er erwiderte; عُذْتِ بِمَعَاذٍ du hast dich in einem (unnahbaren) Asyle geschützt (vgl. Iob S. 190 Anm.).

des Auges, span. *niña* (neuarab. نينى) *del ojo*, bed.[1] Auffällig ist, daß אִישׁוֹן hier das weibliche בַּת־עַיִן zur Apposition hat; die Verbindung könnte genitivisch sein: „wie das Männlein des Augapfels", indem der Fromme sich Gotte so nahe weiß, daß gleichsam sein kleines Bild sich in Gottes großem Auge spiegelt, aber 1) ist nicht בַּת־עַיִן, sondern אִישׁוֹן die gewöhnlichere Benennung des Augapfels, und 2) wird dabei der eigentliche Vergleichpunkt, daß der Augapfel Gegenstand sorgsamster Selbsterhaltung ist, verschoben. Jefeth übers.: „wie das Schwarze des Augapfels", aber בת־ערן die Pupille ist eben dieses Schwarze. Es sind also zwei Benennungen des Augapfels oder genauer: Augensterns, die gewöhnliche und eine gewähltere, mit Zurücktreten des Geschlechts der ersteren verbunden, um das Bild recht bestimmt und stark auszudrücken. Die Grundstelle für das kühne Liebesbittwort ist Dt. 32,10., wo der grelle Anthropomorphismus von LXX und andern alten Uebers. verwischt wird[2], vgl. auch Sir. 17,22. Es folgt ein anderes Bild, hergenommen von dem seine Jungen unter die Flügel bergenden Adler, gleichfalls aus Dt. 32, näml. 32, 11., denn das Bild von der Henne Mt. 23,37 ist dem A. T. fremd. Von Flügeln Gottes redet dort schon Mose in seinem großen Liede, aber das Doppelbildwort vom Schatten der Flügel Gottes (hier und 36, 8. 57, 2. 63, 8) ist von David geprägt: „Flügel Gottes" heißen die Ausspannungen d. i. Erweisungen seiner die Creatur in den Schirm ihrer trauten Gemeinschaft nehmenden Liebe, und „Schatten" dieser Flügel heißt die erquickende Ruhe und Sicherheit, welche die Gemeinschaft dieser Liebe denjenigen gewährt, die sich vor der Hitze äußerer und innerer Anfechtung in sie hineinbergen.

Flügel (جُنْح) und Schutz, Zuflucht, Hilfe sind auch im Arab. Wechselbegriffe. In welcher Lage der D. ist, hören wir näher v. 9. שָׁדַד bed. vergewaltigen, Leben, Bestand, Besitz jemandes zerstören. בְּנֶפֶשׁ ist nach den Acc. nicht mit יַקִּיפוּנִי, sondern mit אֹיְבַי zu verbinden und nach Ez. 25, 6 zu verstehen: „Feinde mit der Seele" sind nicht blos obenhin, sondern innerlichst Feindselige (vgl. ἐκ ψυχῆς Eph. 6, 6. Col. 3, 23); die Seele (näml. die hassende und gierende 27,12. 41,3) ist ebenso wie wenn man בנפש mit dem Thatwort verbindet die der Feinde und איבי נפשו wäre also nicht wie Hitz. meint richtiger als איבי בנפש, sondern etwas anderes. Sie wollen ihn zernichten *(perf. conatus)* und bilden wie heißhungrig einen Kreis um ihn, um ihn zu verschlingen.

V. 10—12 sagen was für Leute diese Verfolger sind. Fett *adeps* heißt ihr Herz, nicht als ob חֵלֶב an sich s. v. a. לֵב sein könnte, zumal

1) Jene von Pressel zu Sach. 2, 12 bevorzugte Deutung: Pforte des Auges ist sachlich zulässig, denn der Augernstern, das Schwarze im Auge, läßt sich als sein בַּב (باب), seine Oeffnung bez., aber das syr. *bobtho*, *bobuno* bestätigt den oben gegebenen Wortverstand, s. über diese Augapfelnamen, unter denen בָּבְתָּא, בָּבְחָא u. dgl. natürliche Lall- und Koscwörter sind, Fleischer zu Levy's chald. Wörterbuch 1, 419.

2) s. Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel S. 324.

da beide Wörter wurzelverschieden sind (חֵלֶב von der √ לב *λιπ*, לֵב von der √ לבב, לבה einwickeln: das Eingewickelte, der Kern, das Innere), sondern (ohne daß es der Conj. v. Ortenbergs חֵלֶב לִבָּמוֹ סָגְרוּ „mit Fett verschließen sie ihr Herz" bedarf) deshalb weil es gleichsam ganz und gar Schmeer (119, 70 vgl. 73, 7) und deshalb für Mitleid unzugänglich und überhaupt edlerer Regungen unfähig ist; den Fettklump = das Herz verschließen (vgl. *κλείειν τὰ σπλάγχνα* 1 Joh. 3, 17) ist s. v. a. sich in dem Mangel an Mitgefühl, Zartsinn, Edelmut geflissentlich verfestigen (vgl. חִשְׁמִין לֵב = verstocken Jes. 6, 10). Mit פִּרְמוֹ (welches an פִּרְיָה Iob 15, 27 anklingt) verhält es sich ebenso wie mit קוֹלֹו 3, 5. Dagegen ist אֲשׁוּרֵנוּ (n. d. F. עַמּוּד) weder ein solcher Acc. des Mittels und Werkzeugs, noch der bei Vv. des Umgebens (z. B. 5, 13. 32, 7) neben dem Acc. des Obj. übliche zweite Acc. dessen womit dieses umgeben wird; denn „mit unserm Schritte haben sie mich (uns) umgeben" ist Galimathias. Dennoch bedarf es nicht der Lesung אשורנו ich erblicke ihn! (Hitz. Kamph.) — ein in der Psalmenpoesie unbelegbares Hervortreten der Subjectivität des Dichters — aber Acc. des Gliedes wie 3, 8 vgl. 22, 17. Gen. 3, 15 kann אֲשׁוּרֵנוּ sein, denn „zwar ist der Schritt kein Glied" (Hitz.), aber da Schritt und Fuß Wechselbegriffe sind 73, 2., so ist auch auf ersteren das *σχῆμα καθ' ὅλον καὶ μέρος* anwendbar, und wie z. B. Homer *Il.* 355 sagt: *σὲ μάλιστα πόνος φρένας ἀμφιβέβηκεν*, so kann auch der hebr. Dichter sagen: sie haben uns (und zwar) unseren Schritt, jeden unserer Schritte, umringt (so daß wir mit unsern Füßen nicht vorwärts und rückwärts können). Das *Kerî* סְבָבוּנִי entfernt den Numeruswechsel des *Chethîb* סבבוני, welcher aber nach Parallelen wie 62, 5 zulässig ist und der Lage Davids entspricht, der von Saul verfolgt und jetzt in die Enge getrieben an der Spitze einer treuen Mannschaft stand. Ihre Augen — fährt er 11[b] fort — richten sie darauf, hinzustrecken, näml. uns die Umzingelten, am Boden d. i. so daß wir am Boden zu liegen kommen; נָטָה ist trans. wie 18, 10. 62, 4 in dem transitiv gewendeten Sinne von 73, 2 (vgl. 37, 31): zum Falle neigen (wogegen es 44, 19. Iob 31, 7 abweichen bed.), und בָּאָרֶץ ist (ohne daß es der Conj. בְּאַרְצָה bedarf) eventueller Ausdruck für לָאָרֶץ 7, 6. Mit הַדְּמִינוֹ wird aus der Schar der Feinde einer, ihr Haupt, hervorgehoben, indem statt דָּמָה כָּאֲרִיֵה nach der Eigentümlichkeit des poet. Stils, Verbalsätze in Nominalsätze zu verwandeln, gesagt wird: seine Gleiche ist wie ein Löwe. Da כְּ im alttest. Hebräisch wie auch im Syr. u. Arab. nur Praep., nicht satzverbindende Conjunction ist (s. zu 38, 14), so darf man nicht übers.: wie ein Löwe sich sehnt zu rauben, sondern: wie ein Löwe, welcher lungert oder hungert (vgl. كسف von Abminderung und Entfärbung und خسف von Niederdrückung, Entkräftung, Hunger, im Beduinischen auch von Heimweh[1], versch. v. חָשַׂף = كشف abschälen, entblößen) zu zerfleischen. Im Parallelgliede wechselt mit dem Attributivsatz das Partic. כְּפִיר ist der junge vollmähnige Löwe.

V. 13—15. Die RA קַדְּמָה פָּנָיו *antevertere faciem alicujus* bed. sowol ehrerbietig vor jem. hintreten 95, 2 (nachbiblisch: jem. seine Aufwar-

1) s. Wetzstein in DMZ XXII, 158.

tung machen), als jem. feindlich entgegentreten, sich ihm entgegenwerfen (v. קדם قدم √ קד schneiden mit der Grundvorstellung der Vorderseite als kantiger, scharfseitiger, scharf hervortretender). Der Feind springt wie eine Löwe auf David los, J. — flieht dieser — soll ihm zu Schutz und Trutz diesem Löwen den Weg verrennen, ihn niederwerfen, so daß er unschädlich gemacht, mit gebeugten Knieen (כָּרַע vom Löwen Gen. 49, 9. Num. 24, 9) daliegt. Er soll retten seine Seele von dem Gottlosen חַרְבֶּךָ. Man kann dieses חרבך wie auch das folg. יָדְךָ als Permutativ des Subjekts ansehen (Böttcher Hupf. Hitz.), was sich durch 44, 3 u. a. St. empfiehlt; die Wahrscheinlichkeit aber, daß dergleichen nähere Bestimmungen accusativisch gedacht sind, überwiegt, s. zu 3, 5. Jedenfalls sind Schwert und Hand als Bewerkstelligungsmittel des פַּלֵּט Befreiens gemeint (√ פל spalten vgl. فَرّ فلّ entkommen, fliehen). In v. 14 klingt פַּלְּטָה nach und wie מְמִתִים (mit *Chatef* unter dem der Verdoppelung entledigten Buchstaben wie מְמֻכָּן 33, 14) sich mit מְרֻשָּׁע deckt, so יָדְךָ mit חַרְבֶּךָ. Das an sich nichtssagende ממתים (Plur. von מֵת Männer Dt. 2, 34., wov. מְתִם männiglich) wird nach der Unterbrechung durch יָדְךָ ה׳ wiederholt und vervollständigt, eine sonderbare Weise der Gedankensperrung und Gedankenfortspinnung, welcher Hofmann (Schriftb. 2, 2, 495) durch veränderte Versabtheilung und Interpunktion abzuhelfen sucht. חֶלֶד[1] bed. die Dauer (v. חָלַד خلد sich eingraben und so festsetzen und verharren, was entw., indem die Emphase in die Vorstellung des Ausdauerns verlegt wird, die Dauer im Gegens. des Vergehens bezeichnen kann (vgl. خلود Ewigkeit[2]), oder indem die Vorstellung des Zeitlichen und zwar der Gegenwirkung gegen das Dahinschwinden vorwiegt, das Zeitleben in seiner Vergänglichkeit, weshalb mit חֶלֶד witzig חֶדֶל Endlichkeit von חָדַל ein Ende haben wechselt vgl. 49, 2 mit Jes. 38, 11. Die Verbindung מתים מחלד wird von Riehm abgelehnt, indem er gegen die Acc. חלד חלקם בחיים zusammennimmt (deren Theil im Leben von der Welt ist), aber sie ist ähnlich wie 10, 18. 16, 4. Es sind Leute gemeint, die keine andere Heimat haben, als die Welt, welche vergehet mit ihrer Lust, Leute ἐκ τοῦ κόσμου τούτου oder υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου. Der Sinn der weitern Beschreibung חֶלְקָם בַּחַיִּים (vgl. Koh. 9, 9) erhellt aus dem Gegensatze 16, 5. Das *Zinnor* von בחיים trennt (wie immer wenn zwei gleiche Trenner zusammenstoßen) verhältnismäßig mehr als das von יצפינך. Des Frommen חֵלֶק ist J. und der Bereich innerhalb dessen der Weltliche sein חלק in Anspruch nimmt, ist הַחַיִּים das zeitliche, sichtbare, materielle Leben; dieses geht ihm über alles, während jener sagt: טוֹב חַסְדְּךָ מֵחַיִּים 63, 4. Der Gegensatz ist nicht sowol Diesseits und Jenseits, als Welt (Leben) und Gott. Wir sehen hier recht in die Tiefe

1) Auch phönizisch: der phönizische *Zεὺς Ἁλδήμιος* בעל חלדים (s. Weber, Indische Studien 1, 378) entspricht dem babylonischen בעל אדין.

2) Im Koran ist خلد das übliche Wort vom ewigen Verbleiben im Zustande der Strafe oder Belohnung.

des Wesens des alttest. Glaubens. Alle Seligkeit und Herrlichkeit des jenseitigen Lebens, welche das N. T. entfaltet, ist für den alttest. Glauben in Jahve beschlossen. J. ist sein höchstes Gut, in dessen Besitz er über Himmel und Erde, Leben und Tod erhaben ist; Ihm sich blindlings, ohne explicites Wissen um ein jenseitiges seliges Leben, hinzugeben, an ihm sich genügen zu lassen, in ihm zu beruhen, in ihn sich zu bergen angesichts des Todes ist das Charakteristische des alttest. Glaubens. Mit חלקם בחיים ist sowol Gesinnung als Loos der Weltmenschen ausgesprochen. Das Materielle, welches ihr höchstes Gut, wird ihnen auch reichlich zu Theil.[1] Die Worte: „denen du mit deinem Aufbewarten (*Chethîb:* וּצְפִינְךָ die als Participiale übliche, aber als Particip aramaisirende Form) füllest ihren Bauch" lauten nicht so, als ob der Dichter damit sagen wolle, daß Gott sie durch den Reichtum seiner Güte zur Buße leite, vielmehr daß Gott, indem er ihr auf das Sinnliche gerichtetes Verlangen befriedigt, ihnen alle Ansprüche auf höhere über Welt und Zeitlichkeit hinausliegende Güter gründlich abschneidet. So ist also צָפַן hier ganz so wie Iob 20, 26 צְפוּנִים gebraucht (v. צָפַן etw. an sich halten, zurückhalten, bei sich bewaren). בֶּטֶן ist der Bauch, aber nicht in seiner Wölbung nach außen, sondern die Bauchhöhle und überh. das Leibesinnere.[2] Die Worte haben übrigens keinen Beischmack von Murren und Neiden; der Fromme, der jener Güter aus Gottes Schatzkammer entbehrt, hat höhere Genüsse, er kann ausrufen 31, 20: „wie groß ist deine Güte, die du aufbewart (צָפַנְתָּ) denen die dich fürchten!" Unter die Güter, womit Gott Bauch und Haus der Gottlosen füllet Iob 22, 17 f., gehören auch Kinder in Menge, sonst ein Segen der Gottesfurcht 127, 3. 128, 3 f., für sie, die den Geber nicht anerkennen, ein Fallstrick des Selbstruhms Iob 21, 11 (vgl. Weish. 4, 1). בָּנִים ist nicht Subj., sondern von allen alten Originalübersetzern erkannter Acc. wie in שָׂבַע יָמִים lebenssatt werden.[3] Ueber עוֹלָלִים s. zu 8, 3. יֶתֶר (von יָתַר lang ausgestreckt, dann überhängend, überragend, überschüssig, überflüssig, übrig s.) bed. hier wie Iob 22, 20 Ueberreichlichkeit des Besitzes (s. Fleischer zu Iob 30, 11). Mit אֲנִי hält er dem Glücke seiner Feinde sein unvergleichlich größeres entgegen. Er, der von Menschen Verkannte und Verfolgte, wird בְּצֶדֶק in Gerechtigkeit, welche dann ihren Gnadenlohn finden wird (Mt. 5, 8. Hebr. 12, 14) Gottes Angesicht schauen, und will, wenn diese Hoffnung sich ihm erfüllt, sich recht er-

---

1) In dem (freilich textkritisch hie und da anfechtbaren) Stücke Sach. 6, 9 ff. wechseln die Personnamen חֶלְדַּי der Dauerhafte oder auch Weltliche und חֵלֶם Kraftfülle, Gesundheitsfrische.

2) s. über die Wurzelbed. mit Bezug auf verwandte chaldäische und arabische Wörter Fleischer zu Levy's Chald. WB 2, 578b. Der Rücken heißt im Arab. ظَهْر als nach außen hervortretender, aber بَطْن ist der Unterleib von seiner Concavität, vgl. גֵּיא جَوْف welches den Körper nach seiner inneren Höhlung bezeichnet.

3) Der *text. rec.* der LXX hatte nicht *υἱῶν* (Hier.: *filiis*), sondern *υἱείων* (Itala: *porcina* oder *suilla*), s. Rönsch, Itala und Vulgata (1869) S. 47.

laben an Gottes Gestalt תְּמוּנָה (v. מין مان *fut. i* bilden = erdichten wie خلق VIII sich bilden = ersinnen, wov. auch מִין Gebilde *species*), Das Schauen des göttlichen Angesichts hier von Erfahrung der Gnadenwirkungen zu fassen, welche von dem wieder zugekehrten und enthüllten ausgehen, genügt nicht; das Parallelglied fordert ein wirkliches Anschauen wie Num. 12, 8., wonach J. Mosi in der Selbstgestalt seines Wesens ohne die Zwischenwand accommodativer visionärer Selbstverbildlichung gegenüberstand, zugleich aber wie Ex. 33, 20., wo Mosi das Schauen des göttlichen Antlitzes versagt wird, wonach also die Selbstdarstellung Jahve's im Verkehre mit Mose nicht ohne Selbstverhüllung zu denken ist, die ihm das Schauen erträglich machte. Hier aber, wo David eine Hoffnung ausspricht, welche das letzte Ziel, der äußerste Gipfel alles seines Hoffens ist, hat man kein Recht, das Anschauen Gottes, des in Liebe sich ihm zu schauen gebenden (s. zu 11, 7) und die Ersättigung an der herrlichen Erscheinung seines heiligen Wesens (LXX τὴν δόξαν σου, s. Psychol. S. 49) irgendwie zu beschränken. Ist dies richtig, so kann בְּהָקִיץ nicht bed.: wenn ich aus dem Schlafe dieser Nacht erwache (Ew. Hupf. u. A), denn gesetzt daß der Ps. vor Schlafengehen gedichtet wäre, welchen Sinn hätte die Vertagung so überschwenglicher Hoffnung auf die Zeit nach verbrachtem natürlichen Schlafe? Aber auch das „Erwachen zu einem neuen Leben der Beseligung und Befriedigung durch das nach der Nacht und dem Dunkel des Elends, in dem der D. jetzt noch schwebt, über ihm wiederaufgehende Sonnenlicht der göttlichen Gnade“ (Kurtz) kann nicht gemeint sein, denn aus Leidensnacht erwachen ist eine unpassende und ebendeshalb unbelegbare Verstellung. So bleibt also nur (vgl. Böttcher, *de inferis* §. 365—367) das Erwachen aus dem Todesschlafe übrig. Daß alle die in den Gräbern liegen dereinst die Stimme des Todtenerweckers hören werden, wie in der nachexilischen Zeit Dan. 12, 2 gelehrt wird, wußte David freilich noch nicht, denn es war ihm noch nicht geoffenbaret. Aber warum soll diese Offenbarungswahrheit, welcher die Prophetie Jes. 26, 19. Ez. 37, 1—14 in Riesenschritten zuschreitet, nicht auch schon in den Ps. Davids, wie einige Jahrzehnte später in dem Meisterwerk eines Zeitgenossen Salomo's, dem B. Iob, als kühnes Postulat des Glaubens, als aus der trostlosen Vorstellung vom Scheôl losgerungene Hoffnung vernehmbar werden? Der Morgen 49, 15 ist ja auch nicht irgendwelcher demnächstiger, sondern der schließliche, welcher den Redlichen Erlösung bringt und ihnen zur Herrschaft verhilft. Eine gewisse Kenntnis der Auferstehungsthatsache, wie sie nach Hofmann (Schriftb. 2, 2. 490) im A. T. von jeher vorhanden gewesen sein soll, spricht sich in solchen Stellen nicht aus. Denn Klagen wie 6, 6. 30, 10. 88, 11—13 zeigen daß eine solche gewisse Kenntnis nicht vorhanden war, und wenn anders uns die vorliegende alttest. Literatur einen Einblick in die Heilserkenntnisgeschichte verstattet, so ist nichts verbürgter, als daß die Erkenntnis der künftigen Todtenauferstehung erst um die Zeit des Exils aus dem prophetischen Wort in das israelitische Glau-

bensbewußtsein überging und daß der Glaube bis dahin wol eine Erlösung aus dem Todeszustande zu hoffen wagte, aber, ohne ein ausdrückliches Verheißungswort für sich zu haben, nur mittelst Schlußfolgerung aus dem in seiner Tiefe erfaßten vorhandenen.[1] So ist es auch hier. Allerdings spricht David die Hoffnung eines seligen Anschauens Gottes aus, dessen er als gerecht vor Gott gewürdigt werden wird, und zwar selbst wenn er in der gegenwärtigen Todesgefahr des Todes entschlafen sollte (13, 4), als ein aus dem Todesschlafe Wiedererwachter (Jes. 26, 19), also (obwol dieser Begriff mit jenem sich nicht ohne weiteres deckt) als Auferstandener. Aber diese Hoffnung ist nicht gläubige Aneignung einer „gewissen Kenntnis", sondern eine auf Grund der bereits vorhandenen Offenbarung Gottes aus seinem Bewußtsein der Gemeinschaft mit Ihm aufleuchtende Aussicht.

PSALM XVIII.

Hymnischer Rückblick Davids auf sein gnadenreiches Leben.

2 Herzlieb hab' ich dich, Jahve meine Stärke,
3 Jahve mein Fels und meine Berghöh' und mein Befreier,
Mein Gott, mein Hort, drein ich mich berge,
Mein Schild und meines Heils Horn, meine Hochburg!
4 Als Lobgepriesenen ruf' ich Jahve an,
Und gegen meine Feinde wird mir geholfen.

5 Umfangen hatten mich Stricke des Todes
Und Ströme des Abgrunds überfielen mich.
6 Stricke des Hades hatten mich umringet,
Entgegen warfen sich mir Schlingen des Todes.
7 In meiner Noth rief ich Jahve an,
Und zu meinem Gotte schrie ich auf;
Er hörte von seinem Tempel aus meinen Ruf,
Und mein Schreien vor ihm kam in seine Ohren.

8 Da schwankte und wankte die Erde,
Und der Berge Grundfesten erzitterten,
Und sie schwangen sich hin und her, denn er zürnte.
9 Aufstieg Rauch in seiner Nase,
Und Feuer aus seinem Munde fraß;
Glutkohlen loderten von ihm aus.
10 Da neigt' er die Himmel und fuhr herab,
Und Wolkennacht war unter seinen Füßen.

11 Und er fuhr auf dem Cherub und flog,
Und schwebte daher auf Fittigen des Windes;
12 Machte Finsternis zu seiner Hülle, rings um sich zu seinem Zelte,
Gewässer-Dunkel, Dunsthüllen-Schwalle.

---

1) „Wir finden nicht — entgegnet Hofmann a. a. O. S. 496 — daß sich der Glaube anderwärts solche Kühnheiten erlaubt oder daß sich die Gläubigen mit Hoffnungen tragen, welche auf so unsicherem Grunde ruhen" Aber Gottes Wort ist doch kein unsicherer Grund und kühne Schlüsse aus dem nur von ferne andeutenden zu ziehen war ja auch nach andern Seiten hin (z. B. der Trinität, der Menschwerdung und der Abrogation des Ceremonialgesetzes) die Aufgabe des alttest. Glaubens.

13 Aus dem Glanze vor ihm durchfuhren seine Wolken
Hagel und Feuer-Glutkohlen.

14 Da donnerte in den Himmeln Jahve
Und der Hocherhabne ließ erschallen seine Stimme.
[Hagel und Feuer-Glutkohlen]
15 Und er entsandte seine Pfeile und zersprengte sie,
Und Blitze in Menge und brachte sie in Wirrwarr.
16 Und sichtbar wurden die Rinnsale der Wasser,
Und bloßgelegt wurden die Grundvesten der Erdwelt
Vor deinem Dräuen, Jahve,
Vor dem Schnauben deines Zornhauchs.

17 Er langte aus der Höhe, erfaßte mich,
Zog mich herauf aus großen Wassern,
18 Rettete mich von meinem grimmen Feinde,
Und von meinen Hassern, weil mir übermächtig.
19 Sie warfen sich mir entgegen an meinem Unglückstage,
Da ward Jahve zur Stütze mir.
20 Und führte mich aus auf weiten Plan,
Riß mich heraus, denn er mochte mich.

21 Es erzeigte mir Jahve nach meiner Gerechtigkeit,
Nach meiner Hände Reinheit vergalt er mir.
22 Denn beobachtet hab' ich die Wege Jahve's
Und bin nicht böslich gewichen von meinem Gott.
23 Nein, alle seine Rechte sind mein Augenmerk
Und seine Satzungen thu' ich nicht von mir,
24 Und war makellos gegen ihn
Und habe mich gehütet vor meiner Missethat.

25 So vergalt mir denn Jahve nach meiner Gerechtigkeit,
Nach meiner Hände Reinheit, die offenbar seinen Augen.
26 Gegen den Frommen zeigst du dich fromm,
Gegen den Mann ganzer Hingabe zeigst du dich hingebend.
27 Gegen den sich Reinigenden zeigst du dich rein,
Und gegen den Verkehrten zeigst du dich faltenvoll.
28 Denn du, leidvollem Volke schaffst du Heil
Und hochfahrende Augen niedrigst du.

29 Denn du machst licht meine Leuchte;
Jahve, mein Gott, erhellt mein Dunkel.
30 Denn durch dich zerschmettr' ich Heerhaufen
Und durch meinen Gott erspring' ich Mauern.
31 Er, Gott — makellos ist sein Weg,
Die Rede Jahve's ist geläutert,
Ein Schild ist er allen die in ihn sich bergen.

32 Denn wer ist göttlich Wesen ohn' allein Jahve,
Und wer ist Hort außer unserem Gotte?
33 Der Gott, der mit Stärke mich gürtete
Und machte unanstößig meinen Weg,
34 Gleichmachend meine Füße wie der Hindinnen
Und der auf meine Höhn mich stellte,
35 Gewöhnend meine Hände zum Kriege,
Und es spannten ehernen Bogen meine Arme.

36 Und du reichtest mir deines Heiles Schild,
Und deine Rechte stützte mich,
Und deine Demut machte mich groß.
37 Du schafftest Raum meinem Schritte unter mir,
Und nicht gewankt haben meine Knöchel.

38 Ich verfolgte meine Feinde und erreichte sie
Und kehrte nicht um, bis sie aufgerieben.
39 Ich zerschellte sie, daß sie nicht aufstehn konnten,
Sie fielen unter meine Füße.
40 Und du gürtetest mich mit Stärke zum Kriege,
Machtest hinsinken meine Gegner unter mich,
41 Und kehrtest mir zu meiner Feinde Nacken,
Und meine Hasser, ich rottete sie aus.

42 Sie schrieen auf, aber da war kein Helfer,
Zu Jahve, aber er erhörte sie nicht.
43 Und ich zermalmte sie wie Staub vor dem Winde,
Wie Straßenunrat leerte ich sie aus.

44 Du befreitest mich aus Volkes-Fehden,
Setztest mich zum Haupt von Nationen;
Volk, das ich nicht kannte, diente mir.
45 Auf des Ohrs Gehör gehorsamten sie mir,
Des Auslands Söhne verstellten sich mir.
46 Des Auslands Söhne welkten hin
Und zitterten hervor aus ihren Schlössern.

47 Lebendig ist Jahve und gebenedeit mein Hort,
Und erhoben sei der Gott meines Heils,
48 Der Gott, der Rächungen mir gewährte
Und rücklings beugte Völker unter mich,
49 Mein Befreier von meinen Feinden,
Ja der du über meine Gegner mich emporrückst,
Vom Mann der Unbill mich errettest.

50 Darob will ich preisen dich unter den Nationen, Jahve,
Und will deinem Namen lobsingen,
51 Als der groß macht die Heilsfülle seines Königs
Und thut Gnade an seinem Gesalbten,
An David und seinem Samen auf ewig.

Auf eine תְּפִלָּה Davids folgt eine in Worten und Gedanken (*Symbolae* p. 49) mannigfach mit ihr verflochtene שִׁירָה (*n. unitatis* von שִׁיר), der längste aller hymnischen Ps., mit der Ueberschrift: *Dem Sangmeister, vom Knechte Jahve's, von David, welcher redete zu Jahve die Worte dieses Liedes am Tage, wo gerettet hatte Jahve ihn aus der Faust aller seiner Feinde und aus der Hand Saûls: da sprach er.* Die urspr. Ueberschrift des Ps. in der Grundsamlung lautete wol nur לַמְנַצֵּחַ לְעֶבֶד ה' לְדָוִד, wie die von Ps. 36. Im Uebrigen lautet sie so, wie dergleichen Lieder in Geschichtszus. eingeführt zu werden pflegen Ex. 15, 1. Num. 21, 17 u. bes. Dt. 31, 30. Und wirklich findet sich unser Ps. noch einmal 2 S. c. 22., mit Worten eingeführt, deren offenbar unzufällige Uebereinstimmung mit der Ueberschrift im Psalter sich dadurch erklärt, daß er einem der Geschichtswerke einverleibt war, aus denen die Bb. Samuel excerpirt sind, wahrsch. den Annalen (*Dibre ha-Jamim*) Davids. Von dorther hat der Verf. der Bb. Samuel den Ps. mit jener Einführung entnommen und von dorther stammt auch der mit אֲשֶׁר angeknüpfte historische Theil der Ueberschrift im Psalter.

So wie die Apostel sich δοῦλοι Ἰησοῦ Χριστοῦ nennen, kann sich auch David selbst überschriftlich עֶבֶד ה' genannt haben. Auch sonst nennt er sich betend Jahve's Knecht 19, 12. 14. 144, 10. 2 S. 7, 20., wie jeder Israelit sich nennen durfte, David aber, welcher nach Mose und Josua der Erste dieses Beinamens ist, in hervorragendem Sinne. Denn er, mit welchem das Königtum der Verheißung anhob,

diente dem Werke Gottes in nicht minder epochemachender Weise als Mose, durch dessen Vermittelung Israel das Gesetz, und Josua, durch dessen Vermittelung es das Land der Verheißung empfing.

Die Technik der Psalmenpoesie kennt nur die Benennung שִׁיר, nicht שִׁירָה. Schon daran zeigt sichs, daß der historische Theil der Ueberschrift anderswoher ist. Auf בְּיוֹם folgt nicht der Infin. הַצִּיל am Tage des Rettens, sondern bestimmter plusquamperfektisches הִצִּיל: am Tage (בְּיוֹם = zur Zeit wie Gen. 2,4 u. ö.) wo gerettet hatte — ein genitivisch (Ges. §. 116,3) gedachter Beziehungssatz wie 138,3. Ex. 6, 28. Num. 3,1 vgl. Ps. 56,10. Ohne andere Absicht, als die mannigfaltigen Ausdrucks, wechselt im Psalmtexte מִיַּד mit מִכַּף. Die Rettung aus der Hand Sauls wird besonders hervorgehoben, weil der hervorstechendste Theil des Ps. v. 5—20 von ihr handelt. Die Gefahr, in welcher David damals schwebte, war die persönlichste, die verhängnisvollste, die andauerndste. Dem Samler kam diese Hervorhebung deshalb zu Statten, weil der vorige Ps. die Physiognomie dieser Zeit trägt, deren dort und weiterhin rückwärts vernommene Klagen nun alle in diesen weiten und breiten Lobgesang münden.

Den in zwei von einander unabhängigen Werken bezeugten dav. Ursprung des Ps. bezweifelt nur die Zweifelsucht. Das Doppelzeugnis der Ueberlieferung bestätigt sich, wie auch Riehm anerkennt, dadurch, daß der Ps. nichts enthält, was der Autorschaft Davids widerstrebte; auch die Selbstnennung am Schlusse ist ihr nicht entgegen (vgl. 1 K. 2, 45). Wir haben ein israelitisches Seitenstück jener keilschriftlichen Denkmäler vor uns, in welchen die Könige des Weltreichs die mit Hülfe ihrer Götter vollbrachten Thaten recapituliren. Der Sprecher ist ein König; der Verf. der Bb. Samuel fand das Lied als davidisches vor; die Verschiedenheit seines Textes von dem im Psalter vorliegenden beweist, daß es damals schon einen langen Weg der Fortpflanzung zurückgelegt hatte; Schriftsteller der späteren Königszeit reden hie und da in Nachklängen desselben (vgl. Spr. 30,5 mit v. 31; Hab. 3,19 mit v. 34); es trägt durchweg den Stempel der klassischen Zeit der Sprache und Poesie, und „wenn es nicht von David wäre, müßte es in seinem Namen und in seine Seele hineingedichtet sein, und wer wäre dieser gleichzeitige und ebenbürtige Dichter?“ (Hitz.). Alles weist und drängt uns auf David selbst hin, dem auch alle sonst im 2. B. Sam als davidisch eingeführten Lieder (auf Saul und Jonathan, auf Abner u. s. w.) wirklich zugehören. Dieses größte aller ist ganz und gar aus dem neuen Selbstbewußtsein hervorgegangen, zu welchem er durch die Verheißungen 2 S. c. 7 erhoben wurde, und läuft gegen Ende auch in ausdrückliche Rückbez. auf diese Verheißungen aus, denn die Gewißheit Davids von der ewigen Dauer seines Hauses und Gottes Gnadenbunde mit diesem ruht auf der Verkündigung Nathans. Eine passende Situation für die Abfassung bietet 2 S 8, 9—12.

Es zerfällt in zwei Hälften, denn mit v. 32 beginnt der Lobpreis von neuem, nachdem er seinen ersten Lauf vollendet und in v. 31 einen schönen Abschluß gefunden. Diese beiden Hälften unterscheiden sich auch in Betreff der Kunstform. Das Strophenschema der ersten ist: 6. 8. 8. 6. 8 (nicht 9). 8. 8. 8. 7. Die Mischung sechs- und achtzeiliger Str. ist ebenmäßig und die Siebenzahl der letzten nicht befremdend. Die Mischung in der zweiten Hälfte dagegen ist bunter. Die Kunst der Strophik erscheint hier, wie sich auch anderwärts in den Ps. zeigt, erschlafft und das anfängliche Gestaltungsstreben dem Andrange der Gedanken gewichen.

Die überlieferte graphische Darstellungsweise dieses Ps. wie der Cantica 2 S. 22

und Richt. 5 heißt „Halbziegel auf Ziegel und Ziegel auf Halbziegel“ (ארח על גבי לבנה ולבנה על גבי ארח): je eine Zeile besteht aus zwei und eine aus drei Verstheilen und die dreitheilige Zeile hat nur je Ein Wort zur Rechten und zur Linken; das Ganze bildet also drei Colonnen, wogegen das große Lied Dt. 32 (so wie auch Jos. 12, 9 ff. Est. 9, 7 - 10) „Halbziegel auf Halbziegel und Ziegel auf Ziegel“ d. i. in nur zwei Colonnen zu schreiben ist, vgl unten S. 192.

V. 2—4. Der D. präludirt mit gehäuften Liebesnamen Gottes, in denen er lobpreisend die Ergebnisse langer und vieler Erfahrungen zusammenfaßt. Den Anfang macht, auf den Parallelismus der Glieder gesehen, ein Monostich wie in Ps. 16. 23, 25 u. ö. Indes sieht sich die Sache etwas anders an, wenn man nicht mit Mr. Hgst. Hupf. v. 3 als zwei Aussagesätze faßt (J. ist . . mein Gott ist . .), sondern, was allein der Intensität dieses Anfangs des größten dav. Hymnus entspricht, als lauter Vocative, indem Gott mit יְ, יְ, אֵלִי angerufen wird und jedem dieser Gottesnamen seine prädicative immer volltönendere Entfaltung folgt. Das diese drei Gottesnamenreihen tragende אֶרְחָמְךָ (mit *â* nach Ew. §. 251[b]) ersetzt was ihm an Umfang fehlt durch Tiefe des Sinnes. Sonst kommt nur das *Pi.* רִחַם vor von zärtlicher mitempfindender Liebe, hier das *Kal* in aramaisirender Weise, weshalb es der Jalkut zu u. St. durch רחמאי יתך „ich liebe dich“ erkl., von inbrünstiger herzinniger Zuneigung und Anhänglichkeit; die Grundbed. der Weichheit (√ רח), wov. רֶחֶם *uterus*, ist in רחם wie in رحم (vgl. رخم *mollem, lenem esse*) auf Weichheit der Empfindung, Zartheit des Gefühls übertragen. Auf das allgemeinste Prädicat חִזְּקִי (von חָזָק nach gleicher Flexion wie אֹמֶר, בֹּסֶר, עֹמֶק *pl.* עִמְקֵי Spr. 9, 18) folgen solche welche J. einerseits als Schützer und Retter in Verfolgung, andererseits als Vertheidiger und Siegverleiher im Kampf bez. Es sind alles bildliche, das was J. in Person ist abbildende Sachnamen, weshalb für וּמְפַלְטִי hier (vgl. dagegen v. 49) viell. richtiger וּמִפְלָטִי (und mein Asyl) zu punktiren war. Schild hat sich Gott schon Abram gegenüber genannt Gen. 15, 1 und צוּר (vgl. אֵבֶן Gen. 49, 24) heißt er schon in dem großen mosaischen Liede Dt. 32, 4. 37 (welcher letztere Vers hier deutlich wiederklingt). סֶלַע v. סָלַע سلع *findere* bed. eig. die Felsenkluft (arab. سَلْع[1]), dann den zerklüfteten Fels, und צוּר wie arab. صَخْر das harte und große Gestein (aram. טוּר Berg); wir übers. letzteres meist nach Luthers Vorgange „Hort“,

1) *Neswân* definirt; السَّلْع ist ein Einschnitt in einem Berge nach Art einer Schlucht, und *Jâḳût*, der eine Menge so genannter Oertlichkeiten aufführt: eine durch steile Felswände gebildete weite Ebene (فضاء), in welche man durch einen Engpaß (شَعْب) gelangt, aber nur zu Fuß kletternd hinabsteigen kann. Hienach überwiegt in סֶלַע die Vorstellung des sichern (und bequemen) Verstecks, in צוּר die des festen Grundes und der Unnahbarkeit. Das eine Bild erinnert an das von steilen Felsen umschlossene (wasserreiche) edomitische סֶלַע Jes. 16, 1. 42, 11., das von Strabo XVI, 4, 21 beschriebene *Πέτρα*; das andere an die phönikische Felseninsel צוּר *Ṣûr*, das Asyl im Meere.

obwol dieses urspr. den Schatz (z. B. Nibelungenhort) und nicht den Schutz bed.[1] Verwandt sind die Bilder von der מְצוּדָה (מְצָד, מְצוּדָה) und dem מִשְׂגָּב; jenes bed. entw. den Nachstellungsort = Verschanzung (Hupf. in DMZ XV, 224) oder den Spähort = Hochwarte[2], und dieses die steile Höhe. Das Horn, ein altes Bild sieghafter Trutzmacht Dt. 33, 17. 1 S. 2, 1., erscheint hier auf J. selber übertragen: „Horn meines Heils" ist das für meine Ohnmacht eintretende, überwindende und mir Heil schaffende. Alle diese Benennungen Gottes sind Früchte des Leides, aus dem Davids Lied entsprossen, näml. der saulischen Verfolgung, wo er in dem an Klüften reichen, an Wäldern armen Lande auf Felsen sich flüchtete und Berge ihm als Burgen dienten. In der Zuflucht, die ihm damals die Naturumgebung des Gebirges gewährte, und in den glücklichen Zufällen, die ihm zuweilen in äußerster Gefahr Befreiung verschafften, sieht David nur phänomenelle Besonderungen dessen, was ihm im letzten Grunde J. selbst war. Das Bekenntnis zu dem mannigfach bewährten Gotte setzt sich v. 4 in einem allgemeinen Erfahrungssatz fort. מְהֻלָּל ist Prädicatsacc. zu קָרָא: Als Lobgepriesenen (Lobpreiswürdigen) ruf' ich J. an, was besser als Olshausens allerdings stilistisch mögliches (s. zu Jes. 45, 24 vgl. auch Gen. 3, 3. Mi. 2, 6): „Preiswürdig, ruf' ich, ist J." zu dem folg. Satze paßt, welcher die mit der Anrufung, die als Hülferuf zu denken ist, zusammenfallende Erhörung bekennt. Der Beweis hiefür, daß Anrufung des Preiswürdigen, der wie die Gesch. Israels zeigt, helfen kann und will, und thatsächliche Hülfe zusammenfallen, bildet den weiteren Inhalt des Ps.

V. 5—7. In v. 5 ff. faßt David alle während der saulischen Verfol-

---

1) s. Vilmar in den Pastoral-theologischen Blättern 1861 S. 107 f.

2) Im Arab. bed. مَصَادٌ 1) hoher Hügel (fehlt bei Freytag), 2) Berggipfel, und gehört nach den Originalwörterbüchern zum Stamme مَصَدَ, was äußerlich durch die gleichbed. Formen مَصَدَ und مَصْدَ bestätigt wird, wie auch durch deren Plurale أَمْصِدَةٌ und مُصْدَانٌ, da diese eig. nur unter Voraussetzung der Wurzelhaftigkeit des *m* von jenen Sing. gebildet werden können. Da indessen die Bedeutungen von مَصَدَ alle entschieden auf dessen Bildung aus der in dem Reduplicationsstamme مَصَّ saugen enthaltenen Wurzel مص hinweisen, die Bedd. aber von مَصَادٌ, مَصَدَ und مَصْدَ sich nicht darauf zurückführen lassen, übrigens auch sonst Beispiele davon vorhanden sind, daß ursprüngliche *nn. loci* von *vv. med.* و und ي durch ein Vergessen oder Absehn von deren Herkunft das präfigirte *m* als ersten Wurzelbuchstaben behandeln lassen und mit dessen Beibehaltung secundäre Stämme bilden (wie مَكَنَ, مَدَنَ, مَصَّرَ, مثن an der Harnblase مثانة verletzen), so ist es überwiegend wahrsch., daß wir in *maṣâd*, *maṣad*, *maṣd* ein urspr. מְצָד, מְצוּדָה, מְצוּדָה haben, diese hebr. Wörter aber auf ein צוּר in seiner nächsten Bed. spähen zurückzuführen sind, also eig. *specula* (Fl.).

gungszeit erlebten furchtbaren Gefahren und wundersamen Erhörungen und Errettungen in Ein Gesamtbild zusammen, indem sich ihm das Unsichtbare, welches sich zum Sichtbaren wie Ursache zur Wirkung verhält, versichtbart. David erscheint hier als durchaus leidend, die Hand aus den Wolken ergreift ihn und zieht ihn aus großen Wassern, während er in der 2. Hälfte des Ps. in Gemeinschaft und unter dem Segen Gottes selbstthätig auftritt. Die Schilderung beginnt v. 5—7 mit der Gefahr und dem nicht vergeblichen Hülfruf. Das V. אָפַף bed. nicht, wie man nach dem Arab. meinen sollte, treiben, drängen, sondern nach nicht zu bezweifelnder Ueberlieferung (vgl. אוֹפָן Rad) umkreisen, umgeben als poet. Syn. von סָבַב, חָקַק, כָּתַר. Statt „Stricke des Todes" übers. LXX (vgl. Act. 2, 24) *ὠδῖνες* (zusammenschnürende Schmerzen) *θανάτου*, aber 6^b zeugt für die Bed. Stricke, vgl. 119, 61 (wo gleichfalls חֶבְלֵי statt des zu erwartenden חַבְלֵי Jos. 17, 5. Iob 36, 8), der Tod ist also als Jäger mit Strick und Netz gedacht 91, 3. — Ew. vergleicht den Strick den der indische Jamas führt und die Fesseln, welche nach deutscher Sage Hell um den Hals der Sterbenden schlingt; das deutsche „Noth" hat den Wurzelbegriff der Fesselung. בְּלִיַּעַל, aus בְּלִי und יַעַל (v. עלל ∨ יָעַל) zusammengesetzt, bed. Nichtersprießlichkeit, Nichtswürdigkeit und zwar sowol grundtiefe sittliche Verderbnis als auch abgründliches Verderben (vgl. 2 Cor. 6, 15 *Βελίαρ* = *Βελίαλ* als Name des Satans und seines Reiches); Ströme des Verderbens sind solche, deren verschlingende Fluten in den Schlund des Verderbens hinabführen (Jon. 2, 7). Tod, *Belîjáal* und *Scheôl* heißen die unheimlichen Mächte, welche sich der Verfolger Davids als ihrer Werkzeuge bedienten. Mit Prät. wechseln Futt. in Imperfektbed. בִּעֵת unterscheidet sich von קִדֵּם wie überfallen von anfallen; dieses bed. (von der Wurzelbed. „vorwärts kommen") an und gegen jem. anrücken, jenes (= بغت) urplötzlich befallen (vgl. aber auch بعث aufjagen *excitare,* ängstigen). Der הֵיכָל, von wo aus J. hört, ist seine himmlische Wohnung, welche Palast und Tempel zugleich ist, indem er da, angebetet von den seligen Geistern, thront. לְפָנָיו hat *Mehuppach Legarmeh;* mit Recht, denn es gehört mit וְשַׁוְעָתִי zus.: mein vor ihm (wie z. B. 102, 1) angestimmtes, ausgeschüttetes Flehen, denn mit תָּבֹא verbunden ist es neben בְּאָזְנָיו tautologisch. Vor Jahve's Angesicht flehte er und sein Flehen drang in dessen Ohren.

V. 8—10. Die Erhörung wurde, wie weiter beschrieben wird, offenbar als Errettung. Die Gesamtnatur steht zum Menschen in sympathischem Verh., indem sie dessen Fluch und Segen, Verderben und Herrlichkeit theilt, und zu Gott in (so zu sagen) synergischem Verh., indem sie seine gewaltigen Thaten vorlaufend ankündigt und werkzeuglich vermittelt. Deshalb erscheint hier das Einschreiten Jahve's zu Davids Hülfe von furchtbaren Naturerscheinungen begleitet: wie die Befreiung Israels aus Aegypten Ps. 68. 77. und die sinaitische Gesetzgebung Ex. 19., wie nach dem prophetisch-apost. Wort die schließliche Parusie Jahve's und Jesu Christi Hab. 3. 2 Thess. 1, 7 f., so hat auch die Erscheinung Jahve's zu Davids Hülfe außerordentliche Naturerscheinungen

in ihrem Gefolge. Zwar wird uns innerhalb des Lebens Davids nicht dergleichen wie 1 S. 7, 10 ausdrücklich berichtet, aber ein wirkliches Erlebnis muß es sein, welches David hier idealisirt d. i. wurzelhaft erfaßt und zu einem großen majestätischen Gemälde seiner Wunderrettung verallgemeinert. Unter Erdbeben zieht sich ein schwarzes Gewitter zusammen, dessen Ladung sich in Wetterleuchten ankündigt und dessen Wolkenmasse sich immer tiefer zur Erde herabsenkt. Die Aoriste v. 8 führen das von v. 4 an vorbereitete und bezielte Ereignis ein. Die innere Erregtheit des seinem Knechte zur Rettung erscheinenden Richters setzt die Erde in ungestüme Schwingungen. Der Berge Grundfesten (Jes. 24, 18) sind das woran sie unten und innen ihren Halt haben, gleichsam das die Kolosse tragende Pfeilerwerk. Auf געשׁ (mit רעשׁ reimend) folgt dessen *Hithpa.*: nachdem der Anstoß zum Schwanken gegeben, setzen sie selber diese schwankende Bewegung fort, näml. die Erde und die Pfeiler der Gebirge. So geschieht, denn entbrannt ists Gotte; אַפּוֹ zu erg. ist unnöthig, חָרָה לוֹ ist Synon. von חם לו. Wenn Gott zürnt, so entzündet sich nach alttest. Vorstellung die in ihm vorhandene Macht des Zorns und lodert empor und bricht hervor. Das Zornschnauben kann deshalb auch Rauch des Zornfeuers heißen (74, 1. 80, 5); das Rauchen ist wie Ausathmen des Feuers und der heftige heiße Athem, der durch die Nase des Zürnenden ein- und auszieht (vgl. Iob 41, 12), ist wie Rauch, der von dem inwendigen Zornfeuer emporwallt. Das Zornfeuer selbst „frißt aus dem Munde" d. i. flammt, alles was es ergreift verzehrend, aus dem Munde heraus, bei dem Menschen in Zornworten, bei Gott in feurigen, seinem Zorne gleichartigen und dienstbaren Naturgewalten, bes. im Feuer des Blitzes. Es ist zunächst das Wetterleuchten, welches hier dem Aufflammen glühender Kohlen (גֶּחָלִים v. גַּחֶלֶת = جَحِيم koranisch von der Höllenglut) verglichen wird. Die Potenz des Zorns in Gott geräth, actuell werdend, in Glut und ehe sie ihr Feuer ganz entlädt, kündigt es sich wetterlichtartig an. So zornig und zornsprühend neigte Jahve die Himmel d. i. senkte sie erdwärts und fuhr hernieder, und Wolkendunkel (עֲרָפֶל gleichbed. mit ὄρφνη vgl. ἔρεβος) war unter seinen Füßen: tief herabhangende schwarze Wolken zeigten den in seinem Zorn auf die Erde herabzuwirken Begriffenen an.

V. 11—13. Der Sturm, das nahe Wetter verkündend, war zugleich Vorbote des Rächers uud Retters. Es liegt nahe, wenn man v. 11 mit 104, 3 vergleicht, כְּרוּב für das umgestellte רכוּב (Gefährt Ew. §. 153ª) zu halten; vorausgesetzt aber die Verwandtschaft des biblischen Cherub und der (nach Ktesias) indopersischen Greifen bed. das Wort (von zend. *grab, garew, garefsh* greifen) das ergreifende und was es ergreift unnahbar festhaltende Wesen, für semitisches Sprachbewußtsein viell. das starke Wesen, von כָּרַב = كَرِبَ *torquere, constringere* (wov. *mukrab* stramm, stark); die Bildung ist eine passive, wie גְּבוּל, רְסַד, לְבוּשׁ. Die Cherube erscheinen Gen. 3, 24 als Paradieseswächter (was allein schon

hinreicht, die in der Ev. KZ. 1866 No. 46 erneute Erkl. zu widerlegen daß sie ein Symbol der idealen Einheit des Lebendigen seien, כְּרוֹב = כְּרֹב „wie Vielheit"!) und anderwärts als der lebendige starke Wall und Wagen der unnahbaren Majestät Gottes, und vermitteln nicht blos im Allgem. die Weltgegenwart Gottes, sondern insbes. des der Welt die Feuerseite seiner Doxa zukehrenden Gottes. Wie in Aeschylos' Prometheus Okeanos dahergeflogen kommt *τὸν πτερυγωκῆ τόνδ' οἰωνὸν γνώμᾳ στομίων ἄτερ εὐθύνων*, so reitet hier J. auf dem Cherub, dessen Entstellung der heidnische Greif ist, oder, wenn wir David in Beihalt von Stellen wie 104, 3. Jes. 66, 15 nach Ezechiel verstehen, er fährt darauf als auf seinem lebendigen Thronwagen (מֶרְכָּבָה). Der Thron schwebt auf den Cheruben und dieser Cherubsthron schwebt auf den Schwingen des Windes, oder, wie wir auch sagen können: der Cherub ist das diesem geistähnlichen elementarischen Vehikel innerliche himmlisch-geistige. Der Lenker des Thronwagens selbst ist unsichtbar hinter dichten Gewitterwolken. רָכַב vereinigt wie nach altem Sprachgebrauch das deutsche *reiten* und noch jetzt das holländische *ryden* die Bedd. des Reitens und Fahrens. יָשֶׁת ist Aorist ohne consec. ו (vgl. נַךְ Hos. 6, 1). Der Objektsacc. dazu ist חֶשְׁכָּה; der Prädikatsacc. ist verdoppelt: zu seiner Hülle, rings um ihn her zu seiner Hütte. Auch Iob 36, 29 heißt das Gewittergewölk Gottes סֻכָּה und auch 97, 2 ist es סְבִיבָיו, ihn allseitig den Blicken entziehend und nur seine Zorngegenwart anzeigend. In 12[b] entfaltet sich der Objektsacc. חֶשְׁכָּה: Gewässer-Dunkel d. i. von Wassern strotzendes[1] und Dunsthüllen-Schwalle, dicke und deshalb finstre Massen (עָב in seiner Grundbed. das Dichte oder Dickicht Ex. 19, 9 vgl. Jer. 4, 29) von שְׁחָקִים, was hier poet. Name der luftigen Wolken. Die Zertheilung und Entladung ging nach v. 13 von נֹגַהּ נְגֶדּוֹ aus. So heißt Gottes Doxa (Ez. 10, 4) als ihm gleichsam gegenüber befindliche Spiegelung seines Wesens, also als sein Abglanz. Die Doxa ist Feuer und Licht. Diesmal gehen von ihr aus Mächte des Zorns und also des Feuers: niederschmetternder Hagel und feurige Glühkohlen d. i. funkelnde und zündende Blitze (vgl. Hab. 3, 11. Jes. 30, 30). Das Obj. עָבָיו steht voraus, weil mit der Doxa sich zunächst die Vorstellung der Wolken verbindet, hinter welchen laut v. 11 (vgl. Hab. 3, 4) die Doxa sich verbirgt. Man könnte auch erkl.: vor seinem Abglanz gehen seine Wolken über in Hagel . ., was dem stichischen Baue angemessener wäre und nach Ges. 138 Anm. 2 möglich ist. Indes liegt bei der Verknüpfung von עבר mit Gewölk die Vorstellung des Hindurchdringens (Thren. 3, 44) näher. Riehm versteht עָבְרוּ nach Iob 30, 15 von dem Schwinden der Wolken vor dem durch Blitz auf Blitz erzeugten Lichtglanz. Aber ברד וגחלי־אש käme dann ohne Zus. mit עמו für sich zu stehen, was anzunehmen keine Nöthigung vorliegt. Löschung des עבריו empfiehlt sich vollends nicht. Der Vers verliert dadurch wie 2 S. 22, 13 das erforderliche Maß.

1) Rab Dimi *Taanith* 10[a] führt zur Erläuterung ein palästinisches Sprüchwort an: נחיר ענני זיריין מיהר חשיך ענני סגיריין מוהר d. h. sind die Wolken durchsichtig, so geben sie wenig Wasser; sind sie aber dunkel, so geben sie vieles.

V. 14—16. Unter Donnern schleuderte J. Blitze als Pfeile auf Davids Feinde und sein Zornhauch legte das Flutbette bis in das Erdinnere bloß, um den Versunkenen zu retten. Der Donner ist Gedröhn Gottes und gleichsam dumpfes Gemurmel seines Mundes Iob 37, 2, עֶלְיוֹן der Allerhabne heißt Gott hier als der alles überwaltende unnahbare Richter. Die 3. Zeile des v. 14 ist irrtümlich aus der vorigen Str. wiederholt: sie läßt sich grammatisch nicht durch Ex. 9, 23 rechtfertigen, da נָתַן קוֹל *edere vocem* anderen Sinnes als dort נָתַן קלֹת *dare tonitrua* ist; sie hat auch das Ebenmaß des Strophenbaues gegen sich und fehlt 2 Sam. und in LXX. Mit וַיְשַׁלַּח ist רָב parallel, welches als Gegens. von מְעַט Neh. 2, 12. Jes. 10, 7 adverbiell „in Menge" bed.; meistens faßt man es nach Gen. 49, 23 im Sinne von בָּרַק 144, 6: רָב *in p.* = רַב (mit Uebergang des *ō* in das breitere *â* wie עָז für עֹז Gen. 49, 3) = רָבַב, verw. רָבָה, רָמָה, aber die Formen סַב, סְבִיב sind hier und überall von fraglicher Existenz, wie z. B. רַב Jes. 54, 13 eher Adj. als 3 *pr.* ist (Böttcher, Neue Aehrenlese No. 635. 1066 vgl. 1350). Die Suff. *ēm* gehen nicht auf die Pfeile d. i. Blitze, sondern auf Davids Feinde. הָמַם sowol in Verwirrung setzen als durch Wirrnis vernichten Ex. 14, 24. 23, 27. Zu dem Donner, der Stimme Jahve's, kommt Sturmwind, welcher das Schnauben des Odems seiner Nase. Dieser bewirkt, daß die Betten der Gewässer sichtbar und die Fundamente des Erdkreises entblößt werden: אָפִיק (Nebenform zu אֲפִק) heißt das Flußbett und dann der Fluß oder Bach selbst, *a continendo aquas* (Ges.), ganz so wie arab. *mesîk, mesâk, mesek* (v. مسك, dessen VI. Form *tamâsaka* = הִתְאַפֵּק) einen Ort bed., der das Wasser nicht einsickern läßt, sondern es wegen der Festigkeit des Bodens über diesem stehend oder fließend erhält; gleiche Benennung des Wasserbetts und dann *metonymiâ continentis pro contento* des Wassers selbst haben wir auch in بَحْرٌ welches den Spalt (das Meeresbecken) und dann das Meer und in وَادٍ (الوادى), welches das sich hinstreckende hinziehende Thal und dann auch den Thalfluß und überh. den Fluß (aber nicht so unmittelbar wie نَهْرٌ נָהָר) bed. J. braucht nur zu dräuen (*ἐπιτιμᾶν* Mt. 8, 26), so fliehn (104, 7) und trocknen (106, 9. Nah. 1, 4) die Fluten, in welche der, um dessen Rettung es sich handelt, versunken ist. Er ist aber schon halb im Schlunde des Hades, darum wird nicht blos das Wasserbett aufgewühlt, sondern die Erde bis in ihr Innerstes gespalten. Daß wir die Schilderung mit Recht für ideal erklärten, erhellt daraus daß sie hier geradezu allegorisch wird. Der nahezu von Feinden Ueberwältigte wird dargestellt als ein in tiefen Wassern Versunkener und schier Ertrinkender.

V. 17—20. Da streckt J. seine Hand aus der Höhe in die tiefe Kluft und reißt den Versinkenden empor. Das V. שָׁלַח ohne יָד (57, 4 vgl. dagegen die Lehnstelle 144, 7) in der Bed. langen (nach etwas) kommt auch in Prosa (2 S. 6, 6) vor; das V. מָשָׁה aber erscheint sonst nur noch Ex. 2, 10 als Stammwort des (aus dem Aegyptischen ins Hebr.

umgedachten) Namens Mose's, und schon Lth. findet darin eine geschichtliche Anspielung: *„er hat einen Mosen aus mir gemacht“*, mich aus großen (vielen) Wassern, die mich schon fast ganz verschlungen hätten, herausgezogen, wie jenen aus den Wassern des Nil, in denen er sonst umgekommen wäre. Auf die Bildrede folgt v. 18 ihre Deutung, wie 144, 7 die „großen Wasser“ durch מִיַּד בְּנֵי נֵכָר glossirt werden, was aber hier nicht paßt oder doch zu eng ist. Mit v. 17 hat der Hymnus den Gipfel epischer Schilderung erreicht, von welchem er sich nun in immer mehr lyrischem Tone abwärts bewegt. In der Verbindung אֹרְבִי עָז ist עָז nicht accus. Umstandswort, sondern Adj. wie רוּחֵהּ טוֹבָה 143, 10 und *ὁ ἀνὴρ ἀγαθός* (Hebräerbr. S. 353). Mit כִּי wird der Eingriff der göttlichen Allmacht aus der Uebermacht der Feinde und der Ohnmacht des Bedrohten begründet. An dem Tage seines אֵיד d. h. (s. zu 31, 12) seiner Beschwer oder Leidensbürde, wo er ohnehin ein heimatloser und fast wehrloser Flüchtling war, überfielen sie ihn (קִדְּמוּם wie 6^b. 17, 13), alle Möglichkeit der Selbstrettung ihm abschneidend, aber J. wurde des Umherirrenden Stab (23, 4), auf den gestützt er sich aufrecht erhielt. Die LA יַסְּדוּנִי nach 59, 11 wird durch 19^b ausgeschlossen, welches gegensätzlichen Parallelismus fordert. So gelangte er denn durch Gottes Hand aus Enge und Gedränge auf weiten Raum, aus dem Kerker der Drangsal zur Freiheit, denn J. hatte Gefallen an ihm, er war sein Erwählter und sein Geliebter. חָפֵץ hat hier den Acc. auf Penult. und beim *ē*, damit man nicht *ĕ* lese, *Metheg* als Dehnungszeichen (הַעֲמָדָה).[1] Weshalb er Gotte gefiel und dieser ihn nicht umkommen ließ, sagt die folg. Str. Jenes כִּי חָפֵץ בִּי wird nun der Grundged. des Liedes.

V. 21—24. Ueber גָּמַל (wie שִׁלֵּם mit Acc. nicht nur der Sache, sondern auch der Person z. B. 1 S. 24, 18) *εὖ* oder *κακῶς πράττειν τινά* s. zu 7, 5. שָׁמַר beobachten = innehalten ist ebenso Iob 22, 15 gebraucht. רָשַׁע מִן prägnanter Ausdruck der *malitiosa desertio;* „von Seiten Gottes“ d. i. nach seinem Urtheil wäre sprachgebrauchswidrig (denn das מִן Iob 4, 17 ist anders gemeint) und gäbe einen frostigen Zusatz. V. 23 hat deuteronomische Färbung Dt. 6, 2. 7, 11. 8, 11. Ueber das dichterische מִנִּי *in p.* מֶנִּי s. Ew. §. 263^b. Das Fut. 23^b neben dem Nominalsatz 23^a ist nicht vom Pflegen in der Vergangenheit, sondern in der Gegenwart gemeint: er hat seinen Gott nicht böslich verlassen, sondern (כִּי = *imo, sed*) hat Gottes Gebote immer als Norm gegenwärtig und schafft sie sich nicht weitweg aus den Augen, um desto ungescheuter sündigen zu können, und so war er denn (*fut. consec.*) im Verhältnis (עִם wie Dt. 18, 13 vgl. 2 S. 23, 5) zu Gott תָּמִים mit ganzer Seele ungetheilt auf Ihn gerichtet, und hütete sich vor seiner Missethat (עֲוֹן v. עָוָה عوى verdrehen, verkehren, vgl. غوى von Irrsal, Verblendung, Selbstbespiegelung) d. h. nicht: vor Willigung in die ihm inwohnende Sünde, sondern davor daß Missethat nicht sein eigen würde, מֵעֲוֹנִי s. v. a.

1) Ebenso steht Metheg beim *ē* der des Worttons durch Tonrückgang verlustig gegangenen geschlossenen Endsylbe in חָפֵץ 22, 9. יַתְחוֹלֵל 90, 2., s. zu Jes. 40, 7 f. 62, 2 u. ö.

מֵעֲוֹנִי (Dan. 9, 5), vgl. מֵחַטָּאתִי Spr. 20, 9. מֵחַי = als daß ich lebe Jon. 4, 8. In dieser Str. schlägt Ps. 18 gleichen Ton mit Ps. 17 an, dem er deshalb angeschlossen ist. Man vgl. das Selbstzeugnis Davids 1 S. 26, 23 f., das Gotteszeugnis 1 K. 14, 8., das Geschichtszeugnis 1 K. 15, 5. 11, 4.

V. 25—28. Was schon v. 21 sagte, ist hier noch einmal resultatisch ausgesprochen und wird v. 26. 27 begründet: חָסִיד ist der Gottes- und Menschenfreund, wie *pius* sowol vom Verhalten gegen Menschen als gegen Gott gebraucht wird; גְּבַר תָּמִים der Mann (Constr. von גֶּבֶר) sittlich-religiöser Ganzheit (*integri* = *integritatis*, vgl. 15, 2) d. i. ungetheilter Ergebenheit an Gott; נָבָר (wofür anderwärts בַּר לֵבָב 24, 4. 73, 1) nicht der Gereinigte, sondern der reflexiven Grundbed. des *Ni.* gemäß der sich Reinigende *ἁγνίζων ἑαυτόν* 1 Joh. 3, 3.; עִקֵּשׁ (Gegens. יָשָׁר) der sittlich Verschrobene, „Verkehrtmütige“. Mit diesen Eigenschaftswörtern sind zum Ausdruck entsprechender Selbsterweisung frei gebildete *Hithpa.* zusammengestellt: הִתְחַסֵּד, הִתַּמֵּם (Ges. §. 54, 2[b]), הִתְבָּרֵר u. הִתְפַּתֵּל (sich נִפְתָּל oder פִּתַּלְתָּל beweisen). Die innige Liebe des Frommen erwidert Gott mit traulicher Liebe, die ganze Hingebung des Redlichen mit voller Gnadenmittheilung, das Streben nach Reinheit durch rückhaltlos liebreiche Gesinnung (vgl. 73, 1), die sittliche Selbstverkehrung durch paradoxe Gerichte, indem er den Verkehrten in seine Verkehrtheit dahingibt (Röm. 1, 28) und ihn seltsame Wege zur schließlichen Verdammnis führt (Jes. 29, 14 vgl. Lev. 26, 23 f.). Die Wahrheit, die hier ausgesprochen, ist nicht die, daß die Vorstellung, die sich der Mensch von Gott macht, stets das Spiegelbild seines Innern ist, sondern daß das Verhalten Gottes zum Menschen das Spiegelbild des Verhältnisses ist, in welches sich der Mensch zu ihm setzt, vgl. 1 S. 2, 30. 15, 23. Diese allgem. Wahrheit wird v. 28 erläutert und begründet. Die durch Leiden niedergebeugte Gemeinde erfährt Gottes Herablassung zu ihrem Heile, und ihre hochmütigen Bedrücker erfahren Gottes Erhabenheit zu ihrer Erniedrigung. Erhabne hoffärtige Augen gehören nach Spr. 6, 17 zu den sieben Dingen die J. hasset. Gottes Gericht zwingt sie, daß sie beschämt sich senken Jes. 2, 11.

V. 29—31. Die Begründung setzt sich fort, indem David das Gesagte auf sich selbst anwendet. Hitz. übers. die Fut. v. 29 f. imperfektisch, aber die dies mit sich bringende Tempusfolge ist ja hier wie schon v. 28 durch כִּי unterbrochen. Die Leuchte נֵר (aus *nawir*) ist Bild des gleichsam fortbrennenden Lebens mit Einschluß des Glücksstandes und der Ehrenstellung, in der Form נִיר (aus *niwr, nijr*) das gew. Bildwort vom Fortbestande des Hauses Davids 1 K. 11, 36 u. ö. Davids berufsmäßig königliches Leben und Walten ist die Leuchte, die Gottes Gnade zum Besten Israels angezündet, und diese Leuchte (2 S. 21, 17) läßt seine Macht nicht auslöschen; das Dunkel, das über David und sein Haus hereinbricht, wird von J. immer wieder gelichtet. Denn seine Kraft ist in dem Schwachen mächtig, in, mit und durch ihn vermag er Alles. Das Fut. אָרֹץ läßt sich um so sicherer von רָצַץ (= אָרַץ) herleiten, als dieses V. auch Jes. 42, 4. Koh. 12, 6 im Fut. den Umlaut *u* hat; der

Text 2 S. 22 aber scheint allerdings an die Stelle des Niederschmetterns das „Anrennen“ zu setzen. Die Mauer hat den Namen שׁוּר von diesem Ersteigen zum Zwecke der Ueberklimmung (vgl. سار *fut. o* aufsteigen wie der Wein der in den Kopf geht und ihn einnimmt). Mit v. 31 geht die 1. Hälfte des Hymnus epiphonematisch zu Ende. הָאֵל ist *nom. abs.*, wie הַצּוּר Dt. 32, 4; dieser altmosaische Ausspruch hallt hier wie 2 S. 7, 22 im Munde Davids wieder. Der Art. von הָאֵל weist auf den geschichtlich Offenbaren hin. Sein Weg ist fehllos und untadelig. Sein Wort ist צְרוּפָה, nicht schlackichtes Erz, sondern entschlacktes gediegenes Gold 12, 7. Wer in Ihn, den Gott der Verheißung, sich zurückzieht, der ist vor allen Gefahren geschildet. Von hier entlehnt ist Spr. 30, 5.

V. 32—35. Die lobpreisende Schilderung der erfahrnen Gnadenbeweise nimmt einen neuen Aufschwung und setzt sich in dieser 2. Hälfte in bunterer minder berechneter Strophenmischung fort. Was v. 31 von Jahve's Weg und Wort und Ihm selber sagt, wird v. 32 daraus erhärtet, daß er allein אֱלוֹהַּ zu ehrfürchtendes göttliches Wesen, er allein צוּר Fels d. i. unerschütterlicher Vertrauensgrund ist; das v. 31 Gesagte gilt also nur von ihm. Es wechseln מִבַּלְעֲדֵי (mit negativem verstärkendem מִן), welches „außer Bezug auf“ und dann schlechtweg „außer“ bed., und זוּלָתִי (mit *î* des Bindelauts, welches anderwärts auch als Suff. fungirt) von זוּלַת (זוּלָה) „Ausnahme“. Was folgt schließt sich beschreibend an אֱלֹהֵינוּ an: unser Gott (also der Gott Israels), der Gott, welcher mich gürtete mit Stärke (חַיִל wie חֹיל von dem Wurzelbegriff der Drehung, Spannung ausgehend) und demzufolge (*fut. consec.*) meinen Weg תָּמִים „vollkommen“ machte d. i. schlechthin unanstößig, frei von Anstößen und Verstößen, gradaus zu gottgemäßem Ziele führend; der Begriff ist hier doch wol kein anderer als v. 31 vgl. Iob 22, 3 und also kein blos physischer (Hupf. Riehm), nur daß die Fehllosigkeit hier gemäß ihrer Bezogenheit auf den Weg eines Menschen, Königs, Kriegers verstanden sein will, vgl. übrigens den anderen Text. Das V. שִׁוָּה bed. wie سوّى gleichmachen *(aequare)*, ordnen, zurechtstellen; die Lehnstelle Hab. 3, 19 hat dafür das farblosere שִׂים. Die Hirschkuh (Hindin) אַיָּלָה oder אַיֶּלֶת ist in der Thierwelt der Ausbund der Schnelligkeit (vgl. ἔλαφος u. ἐλαφρός) und zugleich der Anmut. „Gleich den Hindinnen“ ist s. v. a. gleich den Füßen der H.; den treffenden Vergleichpunkt dem Bilde zu entnehmen überläßt der hebr. Stil dem Leser. Es ist nicht Schnelligkeit des Fliehenden (de W.), sondern des Angreifenden und Verfolgenden gemeint — eine Heldeneigenschaft nach 2 S. 1, 23. 2, 18. 1 Chr. 12, 8. „Meine Höhen“ nennt David nicht die feindlichen Höhen, welche mittelst Eroberung sein eigen werden, sondern die ihm als Könige Israels gehörigen Höhen des h. Landes: auf ihnen gewährte ihm J. festen Stand, so daß er von ihnen aus das Land fernhin beherrscht und sie sieghaft behauptet (vgl. Stellen wie Dt. 32, 13. Jes. 58, 14). Das V. לְמַּד, sonst mit doppeltem Acc., ist hier mit לְ des Lehrgegenstands als

Lehrzwecks verbunden. Dem Subj. „meine Arme“ geht das V. נְחַת (niederdrücken = spannen den Bogen) in der Einzahl voraus; selbst wenn das Subj. voransteht ist diese Ungleichartigkeit statthaft (z. B. Gen. 49, 22. Jo. 1, 20. Zach. 6, 14). קֶשֶׁת נְחוּשָׁה Bogen von Ehernem = von Erz wie Iob 20, 24. Einen ehernen Bogen, dessen eines Ende auf dem Boden aufsteht, mit der Hand niederdrücken und spannen ist Heldenart auch bei Homer und in Ramâjana.

V. 36—37. Was ihn aber sieghaft macht, ist nicht der eherne Bogen an sich, sondern die hülfreiche Kraft seines Gottes. „Deines Heiles Schild“ ist das in deinem Heil bestehende; מָגֵן hat wie überall festes å. Jahve's Heil deckte ihn wie ein Schild, an dem jeder Feindeshieb abprallte; Jahve's Rechte stützte ihn, daß seine Hände im Streit nicht ermatteten — es ist im letzten Grunde die göttliche עֲנָוָה, worauf er seine Größe zurückzuführen hat, nicht die Demut die Gott in ihm gewirkt hat (AE), sondern Gottes eigne Demut (Raschi), vermöge welcher seine Augen unter sich auf das Niedrige sehen 113, 6 und die Armen und Tiefbekümmerten seine liebste Wohnung sind Jes. 57, 15. 66, 1 f., vgl. *Megilla* 31[a]: „Ueberall wo die Schrift die Herrschermacht גבורה des Heiligen, gebenedeit sei Er, bezeugt, da hebt sie daneben auch seine Herablassung עַנְוָתָנוּתוֹ hervor wie Dt. 10, 17 und daneben v. 18., Jes. 58, 15[a] und 15[b], Ps. 68, 5 und 6.“ Mit Raschi zu erklären: deine Herablassung machst du mir groß (bethätigst du mir reichlich) empföhle sich, wenn sich das Suff. von תַּרְבֵּנִי nicht passend als Obj. fassen ließe. Und mit Lth. nach LXX. Vulg. zu übers.: *„wenn du mich demütigest, machstu mich gros“* verbietet sich dadurch, daß עָנָה gebeugt s., nicht wie עִנָּה beugen und demgemäß עֲנָוָה Beugung seiner selbst, nicht des Andern bed. Es ist diejenige Herablassung Gottes zur Menschheit und insbes. zum Hause Davids gemeint, welche auf das Ziel der Menschwerdung hin sich im Leben des Sohns Isai's von seiner Salbung an bis auf sein Sterbebett bethätigte, die göttliche *χρηστότης καὶ φιλανθρωπία* (Tit. 3, 4), welche den Hirtenknaben zum Könige erkor und ihn auch als er in Sünde fiel und seine Schwächen offenbar wurden nicht von sich stieß. Den Schritt unter jem. weiten ist s. v. a. dem Schreitenden freien Raum der Bewegung schaffen (vgl. den Gegens. Spr. 4, 12). J. räumte die Hindernisse seiner Laufbahn hinweg und stählte, so daß er kämpfend Stand hielt und im Siegeslaufe aushielt, seine Knöchel. Das Perf. מעדו bestätigt was ohnehin die *consec. temporum* fordert, daß hier alles rückblickend gemeint ist.

V. 38—41. So in Gottes Kraft, mit Gottes Waffen, unter Gottes Beistand kämpfend schlug, unterwarf, vernichtete er alle seine Feinde in auswärtigen und einheimischen Kriegen. Nach hebr. Syntax ist hier Alles Rückblick. Die Imperfektbed. der Futt. v. 38. 39 erhellt aus dem v. 40 eintretenden Aor. und den Perf. und Futt. in dessen Gefolge. Die Str. beginnt mit einem Nachhall v. Ex. 15, 9 (vgl. oben 7, 6). Seine Gegner nennt der D. קָמַי wie v. 49. 44, 6. 74, 23 vgl. קִרְמָטִי Iob 22, 20., indem קוּם für sich schon den Sinn feindlicher Erhebung hat und also קָמַי

für קָמִים עָלַי (קוֹמִים 2 K. 16, 7) gesagt werden kann.[1] Daß קום 39[a] nicht „stehen (bestehen)", sondern „(wieder) aufstehen" bed., zeigt der häufige Gebrauch dieser RA z. B. 36, 13. Thren. 1, 14. Die RA נָתַן עֹרֶף aber, welche sonst die Fliehenden zum Subj. hat (2 Chr. 29, 6), ist hier anders gewendet: meine Feinde gabst, setztest, machtest du mir zum Nacken d. i. zu Nack- oder Rückwendigen wie Ex. 23, 27. Aus 21, 13 (תְּשִׁיתֵמוֹ שְׁכֶם S. *τάξεις αὐτοὺς ἀποστρόφους*) erhellt, daß עֹרֶף nicht Acc. des Gliedes neben Acc. der Person (wie z. B. Dt. 33, 11), sondern Faktitiv-Obj. nach Ges. §. 139, 2 ist.

V. 42—43. Ihr durch Noth erpreßtes Gebet zu den Götzen und selbst zu J., weil für ihre Sache und zu spät an ihn gerichtet, war vergeblich. עַל = אֶל, die zwei Verhältniswörter wechseln 42, 2. Da man nicht Staub, sondern zu Staub pulverisirt, so ist כְּעָפָר eventuell zu fassen: so daß sie wurden wie Staub (vgl. Iob 38, 30 כָּאֶבֶן so daß es wie Stein wird und das Aeußerste solcher prägnanten Kürze Jes. 41, 2) vor dem Winde (עַל־פְּנֵי wie 2 Chr. 3, 17 vor der Fronte). Anders das zweite Bild: ich schüttete sie aus (אֲרִיקֵם v. חֲרִיק wie Straßenkoth d. h. nicht blos: so daß sie solcher wurden, sondern wie man solchen ausschüttet, so verächtlich, so schmachvoll und so gänzlich (vgl. Jes. 10, 6 Zach. 10, 5); LXX übers. *λεανῶ* von חֶרֶק (√ רק recken, dünn machen, vgl. *tendo tenuis, dehnen dünn*), und der Text 2 S. c. 22 bietet in אֲדִיקֵם die gleiche Vorstellung.

V. 44—46. So in Gott siegreich wurde David was er jetzt ist: Herrscher eines großen nach innen und außen befestigten Reiches. Unter רִיבֵי עָם lassen sich in Anbetracht des folg. גּוֹיִם und des V. תְּפַלְּטֵנִי nur die Kämpfe innerhalb des eignen Volkes verstehen, in welche David durch die Verfolgung Sauls und die Empörungen Absaloms und Seba's b. Bichri verwickelt ward und aus denen J. ihn frei machte, um ihn seinem verheißungsgemäßen Weltherrschaftsberufe zu erhalten. Die Bezeichnung ist wie בְּרִית עָם Jes. 49, 8. קְנַאת־עָם eb. 26, 11 (s. den Comm. zu diesen beiden St.), wogegen das folg. עַם durch das attributive לֹא־יָדַעְתִּי (Ges. §. 123, 3) auswärtige Beziehung bekommt. Die Beweise, auf Grund welcher Richm behauptet, ריבי עם bedeute internationale Kämpfe, sind nichtig; Volks-Fehden sind *bella civilia*. Das *Ni.* נִכָּחֲשׁוּ v. 45 ist das Reflexiv von כָּחַשׁ gehorchen (z. B. Ex. 24, 7), also: sich gehorsam beweisen (= *Ithpa.* Dan. 7, 27); לְשֵׁמַע אֹזֶן besagt mehr, als daß sie aufs Wort gehorchten, שֵׁמַע bed. Kunde, Gerücht und שֵׁמַע אֹזֶן ist Gegens. der eignen Anschauung Iob 42, 5., also: sie unterwarfen sich sich schon auf das Hörensagen von meinen Siegen, wozu 2 S. 8, 9 f. ein Beleg. כָּחַשׁ leugnen, lügen, heucheln, hier wie öfter von der erzwungenen Unterwürfigkeit, welche die Besiegten dem Sieger bezeigen. Wie es kam, daß die Söhne des Auslands gute Miene zu bösem Spiel machten, malt v. 46 aus. Sie welkten hin d. i. wurden matt und mürbe (Ex. 18, 18),

1) In der Sprache der Beduinen heißt *ḳôm* Kriegszustand, Fehde und *ḳômānî* (Denom. v. *ḳôm*) mein Feind (*hostis*); *ḳôm* hat auch die Bed. eines Collektivs von *ḳômānî* und man sagt gleich gut: *entum wa-ijânâ ḳôm* ihr und wir sind Feinde, und: *bênâtnâ ḳôm* zwischen uns ist Krieg.

unvermögend die Belagerung Davids auszuhalten oder zu durchbrechen, und zitterten, sich auf Gnade und Ungnade ergebend, aus ihren Verschlüssen d. i. aus den festen Plätzen, hinter denen sie sich verschlossen hatten (vgl. 142, 8). Dem V. חָרַג ist durch das arab. حَرِجَ (V حرّ von hörbarem Pressen, Drücken u. dgl.) gepreßt, gedrückt, knapp, enge s., in die Klemme kommen (wov. auch حرك *movere,* eig. durch Anpressen den Impuls zur Bewegung geben) und das targ. חַרְגָּא דְמוֹתָא = אֵימְתָא דמותא (s. die Trgg. zu Dt. 32, 25) die Bed. des sich Aengstens gesichert, welche sich hier in Verbindung mit örtlichem מִן zu dem Sinne ängstlicher Flucht besondert. Lautlich ferner liegt das von Hitz. verglichene حجل humpeln, hinken, und das nächstliegende, aber farblose خرج herausgehen (seiner Wurzelbed. nach — vgl. خرع, خرق u. dgl. —: ausbrechen *erumpere*) ist im Hebr. u. Aram. unnachweisbar. Für unsere Auffassung spricht יְרָגְזוּ der Lehnstelle Micha's 7, 17.

V. 47—49. Der Hymnus lenkt nun zu Ende mit lobpreisendem Dank für die ganze so eben entfaltete Fülle göttlicher Großthaten. Wie das überall doxologische (צוּרִי) בָּרוּךְ (*part. pass.* zu בָּרַךְ, s. zu 95, 6) ist auch חי ה' (*vivus J.*) als Aussagesatz gedacht, aber ähnlich wie in der gleichlautenden Schwurformel mit dem Accent des Ausrufs gesprochen und hier doxologischen Sinnes. Demgemäß bed. auch וְיָרוּם erhoben sei oder werde, in welchem Sinne der andere Text וירם (וְיָרֹם = וְיָרֻם) schreibt. Es sind 3 von den eben besungenen Erlebnissen abgezogene doxologische Aussagen. Was von הָאֵל an folgt, zeichnet J. noch einmal als den Lebendigen, Gebenedeiten (*εὐλογητόν*) und Erhabenen, als der er sich gezeigt hat. Aus וַיַּדְבֵּר sieht man daß הַנּוֹתֵן imperfektisch aufzulösen ist. Die Rache-Erweisungen נְקָמוֹת heißen Gottes Gabe, inwiefern dieser ihm ermöglicht hat, die Angriffe auf die berufsmäßige Hoheit seiner Person und seines Volkes zu ahnden oder deren Ahndung (z. B. an Nabal) zu erleben, denn göttliche Rache ist strafende Sicherung (*vindicatio*) der Unverletzlichkeit des Rechts. Ob יַחְדִּיר (syn. יָרַד 144, 2) hier und 47, 4 „zu Paaren treiben" als Intensiv v. דָּבַר treiben bed. (Ges.), ist fraglich; näher liegt die Bed. „den Rücken wenden" nach dem arab. *adbara* (Hitz.), vgl. *dabar, dabreh* Flucht, Rückzug; *dabira* hinten verwundet s.; *medbûr* im Rücken verwundet. Die Vorstellung, von welcher aus הדביר die Bed. unterjochen gewinnt, ist die der Flucht, auf welcher von hinten ereilt feindliche Völkerschaften unter ihn (45, 6) hinsanken, aber auch die in 129, 3. Jes. 51, 23 ausgemalte Vorstellung liegt nicht ferne. Mit מְפַלְּטִי wird die Aussage zur Anrede. רוֹמֵם מִן nicht anders als 9, 14: du hebst mich von meinen Gegnern weg empor, so daß ich über ihnen schwebe und obsiege. Das in Poesie beliebte steigernde אַף verbindet hier zwei Ged. gleichen Inhalts zu gesteigertem Ausdruck des einheitlichen Begriffs. Auf das Partic. folgen Futt.: das mehrfach Erlebte ist auf einen allgemeinen idealen Ausdruck gebracht.

V. 50—51. Der Lobpreis eines solchen Gottes, der an David thut

wie er ihm verheißen, soll nicht auf dem engen Raum Israels beschränkt bleiben. Wenn der Gesalbte Gottes die Heiden mit dem Schwerte bekriegt, so ist es doch zuletzt der Segen der Erkenntnis Jahve's, dem er auf diese Weise Bahn bricht, und das Heil Jahve's, dem er mittlerisch dient. Mit vollem Rechte führt Paulus Röm. 15, 9 als Beweis dafür, daß das Heil nach göttlichem Erbarmen auch den Heiden gehört, neben Dt. 32, 43 und Ps. 117, 1 auch v. 50 unseres Ps. an. Was v. 51 als Grund und Stoff des über Israel hinausgehenden Lobpreises angibt, ist mit Davids Autorschaft, wie Hitz. und Riehm anerkennen, wol vereinbares Echo der messianischen Verheißungen 2 S. 7, 12—16. Und Theodoret beruft sich nicht mit Unrecht auf das Schlußwort עַד־עוֹלָם gegen die Juden. In wem anders, als in Christo dem Sohne Davids, hat Davids verfallener Thron dauernden Bestand und alles, was Davids Samen verheißen worden ist, ewige Wahrheit und Wirklichkeit? Der Lobpreis Jahve's des Gottes Davids seines Gesalbten ist seinem schließlichen Inhalte nach Lobpreis des Vaters Jesu Christi.

PSALM XVIII nach dem Texte 2 Sam. XXII.

Ueber die Abweichungen der überschriftlichen Einführung s. zu 18, 1. Lehrreich ist das Verhältnis der prosaischen Accentuation des Ps. in 2 S. c. 22 zu der dichterischen im Psalter, wie z. B statt *Mercha mahpach* (*Olewejored*) im Psalter hier *Athnach*, statt des auf Mercha mahp. folgenden *Athnach* hier *Zakef* (vgl. 18, 7. 16. 31 mit 2 S. 7. 16 31), statt des *Rebia mugrasch* hier *Tifcha* (vgl. 18, 4 mit 2 S. 22, 4), statt des *Pazer* am Versanfange hier *Athnach* (vgl. Ps. 18, 2 mit 2 S. 22, 2) eintritt.[1] Die eigentümliche stichische Schreibweise, in welcher dieses Lied in unsern Ausg. erscheint, ist altüberliefert. Wird Halbzeile über Halbzeile gesetzt, so daß diese zwei Columnen bilden, so heißt das לבנה על־גבי לבנה אריח על גבי אריח Ziegel auf Ziegel, Halbziegel auf Halbziegel, wie in unsern Ausg. das Lied Haazinu Dt. 32 sich darstellt. Erscheinen dagegen die Halbzeilen so, wie hier, vertheilt und übereinandergeschichtet, so heißt das אריח על־גבי לבנה ולבנה על־גבי אריח. So sind nach *Megilla* 16^b alle Cantica der Schrift zu schreiben und nach *Sofrim* c. 13 hat Ps. 18 mit 2 S 22 diese Schreibweise gemeinsam.

V. 2—4. Diese Str. ist durch Wegfall ihres monostichischen Introitus 18, 2 verstümmelt. Infolge des sind die Vocative v. 2 f. ihrer Stütze beraubt und zu Nominalsätzen: *Jahve ist mein Fels* . . herabgestimmt, die keinen rechten hymnischen Anfang geben. Statt וּמְפַלְטִי־לִי heißt es wie 144, 2 ומפלטי־לי; statt אֵלִי צוּרִי gegen die Art dieser emblematischen Namenreihe אֱלֹהֵי צוּרִי. Der Verlust der Str. ist durch den Zusatz: *und meine Zuflucht, Mein Heiland der gegen Unbill Heil mir schafft* wieder eingebracht. In 4^b ist wie 49^b das nicht assimilirte מִן (vgl. v. 14. 30, 4. 73, 19) in assimilirtes verkürzt. Ist viell. לִי Rest des verwischten אֵלִי und אֱלֹהֵי Umkleidung des alsdann zu nackten צוּרִי?

V. 5—7. Die Anknüpfung dieser Str. mit כִּי ist sinngemäß, aber matt. Dagegen empfiehlt sich die LA מְבַּרְרֵי statt חֶבְלֵי (selbst wenn auch

1) s. Baers Accentuationssystem Cap. 15 und *Thorath Emeth* III, 2 nebst S. 44 Anm. daselbst.

der Verf. von 116, 3 so gelesen hätte) durch den Parall. und dadurch, daß nun letzteres Bildwort sich nicht in v. 5. 6 wiederholt; מִשְׁבְּרֵי sind nicht nothwendig am Ufer sich brechende, sondern auch sich aneinander brechende Wogen, אֶפְפוּנִי also nicht unstatthaft. Weggelassen ist das entbehrliche ו von וְנַחֲלֵי. Statt der volltönenderen und dem Schlußfall des Verses angemesseneren Form סְבָבוּנִי die gewöhnliche synkopirte סַבּוּנִי (vgl. 118, 11). Die Wiederholung des אֶקְרָא (statt אֲשַׁוֵּעַ) ist noch unpoetischer als die von חבלי sein würde. Dagegen könnte וַיִּשְׁמַע für יִשְׁמַע urspr. sein; ohne ו ist es (rückblickend gemeinter) Ausdruck des Gleichzeitigen, mit ו Ausdruck des Hauptfaktums. Die Schlußzeile וְשַׁוְעָתִי בְּאָזְנָיו ist verstümmelt: der kurze Nominalsatz ist nicht sinnlos (vgl. Iob 15, 21. Jes. 5, 9), aber nur ein Bruchstück des wortreicheren volltönenderen Strophenschlusses im Psalter.

V. 8—10. Das *Kerî* verwischt hier den bedeutsamen Wechsel des *Kal* und *Hithpa.* von נָעַשׁ. Statt וּמוֹסְדֵי die weibliche Pluralform מוֹסְדוֹת (wie in beiden Texten v. 16) ohne ו; statt des Genit. הארץ mit Ueberbietung des Bildes: השמים (vgl. die Säulen Iob 26, 11), was nicht von den Bergen als den die Himmel gleichsam tragenden Atlanten, sondern von den Stütz- und Schwerpunkten der Himmel selbst gemeint ist: das ganze Weltgebäude zittert.

V. 11—13. Statt des vom Adlerfluge üblichen malerischen וַיֵּרָא (Dt. 28, 49 und daher bei Jerem.) das farblose וַיֵּרָא *er erschien;* statt des aoristisch gemeinten יָשֶׁת das förmlichere, aber hier wo so viele Aoriste mit ו zusammentreffen minder poetische וַיָּשֶׁת. In 12^a ist die Hebung und Senkung der parall. Glieder zu Einer ungelenken Zeile verwaschen: *Und machte Finsternis rings um sich zum Gezelte* (סְבִיתֹ). Ursprünglich aber ist viell. das ἅπ. λεγ. חֲשַׁרַת, dem durch das Arab. die Bed. massenhafter Häufung gesichert ist; das im Koran häufig vom Versammeln zum Gericht gebrauchte حشر mit der auch in حشى, حاش, حشد vorliegenden Wurzelbed. *stipare, cogere* (zusammendrängen, gedrungen machen) ist hier wie ἀγείρειν in dem homer. *νεφεληγερέτα* gebraucht.[1] Arg verstümmelt ist v. 13. Von עברו עברו ברד ו des jenseitigen Textes sind nur die vier Buchstaben בָּעֲרוּ (wie 9ᶜ) übrig geblieben.

V. 14—16. Statt יַרְעֵם das hier, wo ein Hauptfaktum ausgesagt wird und die Schilderung ihrem Ziele immer näher rückt, minder statthafte יַרְעִם. Statt מִן־ שָׁמַיִם (ohne Assimilation wie Richt. 5, 20 vgl. unten 30, 4) hat der andere Text בַּשָּׁמַיִם. Daß aber die Zeile בָּרָד וְגַחֲלֵי־אֵשׁ

1) Midrasch und Talmud erklären nach dem Aram. „Siebung der Wolken", indem die Wolken gleich einem Siebe eng an einander fallende und doch unzusammenhängende Tropfen auf den Erdboden herabsickern (*Taanith* 9^b: מחשרות מים על־גבי קרקע). Kimchi combinirt חשר mit קשר (wonach Kohut, Jüd. Angelologie S. 45., חשור מימיך „ziehe zusammen deine Gewässer!" *Taanith* 25^b erkl.), Schlottmann (DMZ XXIV, 663) mit עשר (in עַשְׁתָּרוֹת als Appellativ: Verbindungen, Begattungen *soboles* und im Namen der Zehnzahl עֶשֶׂר) عشر (wov. z. B. عشير *socius*), aeth. in der Intensivform: *ad coetum convocare*, aber auch קָשַׁר, אָזַר, אָסַר u. s. w.

fehlt, ist ein willkommener Beweis dafür daß sie im anderen Text verschentlich aus der vorigen Str. wiederholt ist. Dagegen steht חִצִּים gegen חִצָּיו zurück, וּבְרָקִים רָב ist zu schwunglosem בָּרָק verderbt und irrigerweise setzt das *Kerî* וַיָּהֹם voraus, daß das Suff. von וַיְפִיצֵם sich auf die Pfeile d. i. Blitze beziehe. Hinwieder ist אפיקי יָם Rinnsale *des Meeres* viell. ursprünglich; מים könnte sich jenem leicht als das in Verbindung mit אפיקי Gewöhnliche (42, 2. Jo. 1, 20) untergeschoben haben. Möglich aber auch daß es sich mit ים hier ebenso verhält wie mit השמים 8ª. וַיִּגָּלוּ statt וַיִּגְלוּ ist gleichen Sinnes. Der Strophenschluß ist auch hier durch Verwischung der Anrede Gottes abgeschwächt: *durch* (בּ statt מִ des anderen Textes) *das Dräuen Jahve's, vor dem Schnauben seines Zornhauchs.* Der Wechsel der Praep. ist in diesem Wogenschlag der Glieder mehr störend als ansprechend.

V. 17—20. Ohne Belang ist die Variante מְשָׁנְאַי statt ומשנאי, aber sowol sprachlich als rhythmisch minder gefällig מַשָּׁעָן statt לְמִשְׁעָן *zur Stütze.* Die Auflösung des ויוציאני in אֹתִי . . וַיֹּצֵא betont das *mich* in unnöthiger und schleppender Weise.

V. 21—24. Statt כְּצִדְקָתִי hier und v. 25 כְּבֹרִי gegen den Brauch der Psalmsprache (vgl. 7, 9 mit 1 K. 8, 32). Statt des poetischen אָסִיר מֵנִּי (Iob 27, 5. 23, 12) nach der gemeinüblichen RA 2 K. 3, 3 u. ö. (vgl, Dt. 5, 32): אָסוֹר מִמֶּנָּה mit neutrischem Fem. Statt וָאֱהִי das nicht minder (z. B. 102, 8) übliche וָאֶשְׁתַּמֵּר und statt וָאֶהְיֶה die bei der 1. *p.* des *fut. conv.* im jüngeren Hebraismus sehr häufige, obwol auch schon im älteren (3, 6. 7, 5. Gen. 32, 6. Iob 19, 20) vorkommende Form mit *ah* der Richtung. Statt עִמּוֹ weder sprachlich noch rhythmisch sich empfehlendes und in Beihalt von v. 26. 27 sicher nicht ursprüngliches לוֹ.

V. 25—28. Ueber כְּצִדְקָתִי s. v. 21. Beispiellos ist כְּבֹרִי, das sonst nur (כַּפַּיִם) בֹּר יָדַיִם die Unschuld bez. In dem gleich sonderbaren גִּבּוֹר תְּמִים (*der redliche Brave*) ist גבור wie in גִּבּוֹר חַיִל gebraucht (vgl. das noch sonderbarere גִּבּוֹר רָשָׁע LXX Spr. 28, 3). Die Form תִּתָּבָר, die nur den Klang eines assimilirten *Hithpa.* wie תִּתַּמָּם (= תתתמם) hat und vielmehr Reflex. des *Hi.* הֶבֵר nach Art des aram. *Ittaphal* (also = תִּתְבַּרַר) ist, und vollends die Form תִּתַּפָּל, welche wie ein *Hithpa.* v. תָּפַל lautet (zeigst du dich abgeschmackt, absurd, thöricht), aber da Gotte תִּפְלָה zuzuschreiben (Iob 1, 22) auch schon im Ausdruck ungeziemend ist, gleichfalls als *Ittaphal* mit rückwärts vollzogener Assimilation = תִּתְחַפַּל (Böttch.) gedacht scheint, sind Verkürzungen, wie sie, zuweilen wider alle Regel, die Volkssprache sich gestattet. וְאֶת statt כִּי zu Anf. von v. 28 macht zur Fortsetzung was Begründung ist. Eine der sinnreichsten Varianten ist die Verwandlung des ועינים רמות in וְעֵינֶיךָ עֲלֵי־רָמִים. Die Uebers.: Und deine Augen (sind gerichtet) auf Hochfahrende herab, daß du (sie) niedrigst (Stier Hgst. u. A.) ist wider die Acc. und (תַּשְׁפִּיל für לְהַשְׁפִּילָם) sprachlich hart. Nach den Acc. übers. Hitz.: Und deine Augen senkest du wider Stolze, השפיל עינים = חפיל פנים Jer. 3, 12. Aber bei diesem Sinne ließe sich בְּ statt עַל erwarten. Besser nach Ps. 113, 6: *Und deine Augen senkest du hernieder auf Hochfahrende,* wobei die Hochfahrenden als trotz ihrer Hoffahrt tief unten befindlich

vorgestellt sind und die „Senkung der Augen“ Ausdruck des äußersten *despectus* ist.

V. 29—31. Hier ist in 29ª תָּאִיר ausgefallen, denn J. heißt und ist zwar אוֹר 27, 1., aber nicht נֵר; die Schreibung נִיר folgt der Analogie von חֵיל, חִיק u. dgl. Unschön ist die Wiederholung יהוה ויהוה, wodurch der Verlust des תאיר und des אֱלֹהַי 29ᵇ gedeckt wird. בָּהּ statt בָּהָ, wie sonst noch zweimal im A. T. Die Schreibung אָרוּץ nöthigt, wie Jes. 42, 4 zeigt, nicht schlechthin zur Herleitung von רוּץ; indes läßt sich רוּץ ebensowol wie הִלַּכְתִּי im Sinne des Anrennens, Berennens mit dem Acc. verbinden, also da der Parall. dem günstig: *durch dich renn' ich an wider Heerhaufen.* Vor בֵּאלֹהַי ist das ו nicht zu Gunsten des Rhythmus aufgegeben.

V. 32—35. In v. 32 ist die im andern Texte erhaltene Mannigfaltigkeit des Ausdrucks verloren gegangen. Statt חַמְאַזְּרֵנִי חָיִל wie aus erblichener Handschrift מָעוּזִּי חָיִל (nach Norzi מָעוּזִּי) meine Zuflucht (eig. Bergung) der Stärke d. i. meine starke Zuflucht, nach syntaktisch feiner Ausdrucksweise (= מעוזי מָעוֹז חיל) wie 71, 7. Lev. 6, 3. 26, 42., s. Nägelsbach § 63ᵍ, wo richtig nachgewiesen, daß die Ausdrucksweise in gewissen Fällen eine Sache der Nothwendigkeit ist.[1] Die Schreibung מָעוּזִּי scheint hier ein von מָעוֹז Veste (v. עָזַז) verschiedenes מָעוּז Bergungsort, Asyl = معاذ anzuerkennen, aber wie die Punktation sonst überall beide Subst. vermischt (s. zu 31, 3), so auch hier, da מָעוּז v. עוּז nicht מָעוּזִּי sondern מְעוּזִּי wie מְנוּסִי flektirt sein müßte; indes darf uns die *plena scriptio* als Anzeichen gelten, daß hier מעוז Syn. von מַחְסֶה sein soll. Statt וַיִּתֵּן (חמים דרכי) hier וַיִּתַּר, viell. er ließ makellos sein meinen Weg d. i. machte ihn dazu. So Ew. mit Verweisung auf das neuarab. خلّى lassen = machen, bewirken; auch schon die klassische altarabische Sprache gebraucht ترك (lassen) wie auch وضع (*deponere*) im Sinne von جعل (machen) z. B. „ich habe das Schwert zu meinem Lagergenossen d. i. unzertrennlichen Begleiter gemacht تَرَكْتُ (eig. ich habe es das sein lassen), wie bei Nöldeke, Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber S. 131 zu übers. ist.[2] Oder behauptet חִתֵּר seine volle

1) In dem vorliegenden Falle wäre מָעוּז חֵילִי, wie 71, 7 מַחְסֵה עֻזִּי (vgl. Ez. 16, 27. 18, 7 u. viell. Hab. 3, 8), nicht unstatthaft, obwol bei der anderen Ausdrucksweise der Faktor der göttlichen Leistung und Gewährung reiner hervortritt, aber geradezu unzulässig wäre die Anfügung des Suff. an das *n. rectum* in Fällen, wie בְּרִיתִי יַעֲקֹב mein Bund mit Jakob Lev. 26, 42, מְדוֹ בַד sein Gewand von Linnen Lev. 6, 3., פְּתֻכֶם הַמִּתְיַחֲשִׂים ihr Ahnen-Verzeichnis Ezr. 2, 62, und es ist wahrsch., daß diese Versetzung des Pronominalsuff. zum *n. regens* erst von solchen Fällen aus, wo sie logische Nothwendigkeit war, in die *syntaxis ornata* überging, s. jedoch Philippi, Ueber den Status constructus S. 14., der im Hinblick auf die Syntax der andern semitischen Dialekte חַיִל an u. St. und ähnlichen (71, 7. Ez. 16, 27) für Acc. der Bestimmung hält.

2) Ebendas. S. 133 Z. 13 ist mit Fleischer zu übers.: ihr habt meine Milchkameele zu unruhvoll bewegten gemacht تركتم d. h. sie solche sein lassen, indem

eig. Bed. „entfesseln“? Dies ist wahrscheinlicher, da der hebr. Sprachgebrauch für הֵתִיר noch nicht die nachbibl. Bed. „verstatten, erlauben“ aufweist, welche den Uebergang zu „sein lassen = bewirken“ bilden müßte. Man vergleiche also vielmehr Kor. 9,15 *challû sebîlahum* löset ihren Weg d. i. laßt sie frei ausgehen und erkläre: er entfesselte, entschränkte, ließ frei gewähren, *ließ sich ergehen als fehllos* (unanstößig) *meinen Wandel.* Anders Hitz. nach dem *Chethîb* דרכו: „und ließ hüpfen den Redlichen seinen Weg“ Aber תמים neben דרכו ist zum voraus als dessen Präd. anzusehen und הֵתִיר bed. „aufhüpfen machen“ Hab. 3, 6., nicht: längs hinhüpfen. Indes scheint das *Chethîb* דרכו, welches durch das folg. *Chethîb* רגליו den Stempel der Absichtlichkeit erhält, תמים allerdings persönlich zu verstehen: *er entfesselt (expedit) den Redlichen seines Weges, gleichmachend seine Füße* .. die LA וְנִחָה für וַיְנַחֵהָ, obwol syntaktisch zulässig (Ges. §. 147ª), beeinträchtigt den rhythmischen Wollaut.

V. 36—37. Das Pentastich ist hier durch Ausfall der mittleren Zeile v. 36: *und deine Rechte stützte mich* verstümmelt. Statt des sinnreichen וְעַנְוָתְךָ (und deine Herablassung) hier וַעֲנִיָּתְךָ, was sprachgebrauchsgemäß nicht dein Niedrigsein (Hgst.), eher: dein Mühen (Böttch.), sicherer: *dein Entgegnen,* Erwidern d. i. deine Gebetserhörung, LXX ὑπακοή (d. i. die thatsächliche Hülfe, womit du meine Bitten erwidertest) bed. Statt תַּחְתֵּנִי, wie auch v. 40. 48., תַּחְתֵּנִי mit Verbalsuff., wie בְּעַד 139, 11, wol eine Incorrektheit der Volkssprache welche das genitivische und accusativische Suff. verwechselte; indes fehlen Beispiele auch in der Buchsprache nicht Ges. §. 103 Anm. 3.

V. 38—41. Der Cohortativ אֶרְדְּפָה hat wie öfter den Sinn eines hypothetischen Vordersatzes, sei es in der Sphäre der Gegenwart (wie 139, 8 oder der Vergangenheit wie 73, 16 und hier: *falls ich verfolgte.* Im Psaltertext hieß es וַאַשְׁמִידֵם, hier וָאַשְׁמִידֵם, wodurch der Nachklang von Ex. 15 verwischt wird. Und wie tautologisch ist nach עַד־כַּלּוֹתָם das die Verkürzung des Verses zu ersetzen bestimmte וָאֲכַלֵּם! Der V. ist nämlich nach hinten verkürzt, indem וְלֹא־יָקוּמוּן in וְלֹא יָקוּמוּן umgesetzt ist. Statt יִפְּלוּ nicht unpassend וַיִּפְּלוּ. Statt וַתְּאַזְּרֵנִי mit einer der Vulgärsprache angehörigen Synkope וַתַּזְרֵנִי vgl. תֶּאֱזָלִי für תֶּזְלִי Jer. 2, 36., מַאַם für מֵאַם Iob 35, 11. Desgleichen ist תַּחַת = נָתַת eine Apokope aus Volksmunde, mit der sich nur רַד Richt. 19, 11., wenn = יָרַד, vergleichen ließe. Das verbindende ו von ומשנאי steht hier als nachsätzliches bei אצמיתם: *meine Hasser, die rotte ich aus.* Der andere Text ist hier durchweg schlichter, sinniger und schöner.

V. 42—43. Statt יְשַׁוְּעוּ das erträgliche Quidproquo יִשְׁעוּ: sie schauen aus nach Hülfe oder auch: sie blicken erwartungsvoll nach ihren Göttern Jes. 17, 8. 31, 1. Die zwei Bildreden v. 43 aber erscheinen hier gegen den anderen Text verunstaltet: *Und ich pülverte sie wie Erdenstaub, wie Straßenunrat zermalmt' ich sie, zerstampft' ich sie.* Das

---

ihr sie geraubt und fortgetrieben habt, so daß sie sich nun nach ihrer Heimat und ihren Jungen zurücksehnen.

schwunghafte Bild כעפר־ארץ ist in כעפר־ארץ abgeschwächt. Statt אַרִיקֵם glossatorisch überladen: אֲדַקֵּם אֲרִקֵּם. Das Erstere (√דק, דך zerschlagen) ist ein Wechselwort zu אריקם des andern Textes in dem misverstandenen Sinne von אֲרִקֵּם; das Letztere (√רק recken, breit, dünn und dicht machen) sieht wie eine Glosse dieses אדקם aus. Da man absichtlich Straßenkoth weder zermalmt noch stampft, weder dünn noch breit tritt, so hat man hier nicht nur כעפר־ארץ, sondern auch כטיט־חוצות eventuell zu fassen.

V. 44—46. Die Variante רִיבֵי עַמִּי geht von dem richtigen Verständnis aus, daß רִיבֵי auf die inländischen Befeindungen Davids gehe; die Annahme, daß עַמִּי *plur apoc.* = עַמִּים sei, wie dem Anschein nach 144, 2 und wie מִנִּי = מִנִּים 45, 9., ist hier ohne Grund. Mit עַמִּי hängt die sinnige Variante תִּשְׁמְרֵנִי zus.: *du bewartest mich* (behieltest mich auf) *zu einem Haupte von Nationen,* näml. indem Er nicht zuließ, daß David durch einheimische Feinde des Thrones verlustig gehe. Die zwei Zeilen von v. 45 sind umgestellt, und nicht zu ihren Ungunsten. Das *Hithpa.* יִתְכַּחֲשׁוּ statt des *Pi.* יְכַחֲשׁוּ (vgl. 66, 3. 81, 16) ist dessen Reflexiv: sie machten sich zu Schmeichelnden (vgl. das *Ni.* Dt. 33, 29: sich schmeichelnd beweisen, wie das hier folg. יִשָּׁמְעוּ *audientes se praestabant = obediebant*). Statt (אֹזֶן) לְשֶׁמַע hier in gleicher Bed., aber minder edel (אֹזֶן) לִשְׁמוֹעַ *nach Ohres-Hören* d. i. Hörensagen. Statt וַיַּחְרְגוּ entw. mit solöker Buchstabenversetzung (vgl. פָּרַץ 2 S. 13, 27 für פָּצַר) oder in eigentümlicher Bed. וַיַּחְגְּרוּ. „Gürten (*accincti prodeunt*)" gibt keinen in dieses Bild freiwilliger Unterwerfung passenden Sinn. Aber חָגַר (wov. talm. חִגֵּר lahm) kann in der Volkssprache „hinken" bedeutet haben, was sich verstehen läßt von den nur mit Mühe und innerem Widerstreben sich Fortschleppenden (Hitz.) *„Aus ihren Verschlüssen (Schlössern)"* hier mit dem Suff. *ām* statt *êhém.*

V. 47—49. Das 47[b] eingedrungene צור ist lästig; וְיָרֹם ist (ohne daß man וְיָרֹם zu corrigiren braucht) Optativ, vgl. Gen. 27, 31. Spr. 9, 4. 16. Statt וַיַּדְבֵּר minder bedeutsam und syntaktisch minder fein וּמֹרִיד *und der unterwirft.* Auch hier מַחֲתָנִי consequent für מֵחִתִּי. Statt מְפַלְּטִי eigentümlich und sonst unbelegbar (denn v. 20 ist anders) וּמוֹצִיאִי: *und der mich herausführt aus meinen* mich umlagernden *Feinden.* Das poetische אַף ist mit dem prosaischen וְ, מִן־קָמַי mit מִקָּמַי und חָמָס (אִישׁ) mit חֲמָסִים (אִישׁ) vertauscht, einem Plur. (140, 2. 5. Spr. 4, 17), welcher den echt davidischen Ps. fremd ist.

V. 50—51. Die Versetzung des יהוה in 50[a] sowol als auch אֲזַמֶּרְךָ für אֲזַמְּרָה sind wider den Rhythmus; jene obendrein gegen die Sitte 57, 10. 108, 4. Während מגדל des anderen Textes nicht מִגְדַּל, sondern מַגְדִּל vocalisirt ist, wird in diesem Texte מגדיל in מִגְדּוֹל *Turm der Heilsfülle* corrigirt — ein an 61, 4. Spr. 18, 10 erinnerndes, aber in dieser Zusammenstellung unklares und bizarres Bild; auch kommt *migdol* für *migdal* Turm im A. T. sonst nur als Eigenname vor.

Ueberblicken wir nun noch einmal das Wechselverhältnis beider Texte, so kann von einer gleichmäßigen Vertheilung des Ursprünglichen auf beide keine Rede sein. Außer der richtigen Weglassung von 14[c]

und den LAA מִשְׁבְּרֵי, חֲשֻׁרַת und אַפִּיקֵי נָם hat sich uns fast nichts in dem Texte 2 S. 22 entschieden empfohlen. Daß er eine geflissentliche und wol gar davidische Ueberarbeitung des andern sei (Hgst.), ist eine Behauptung ohne Grund und Schein, denn was uns 2 S. c. 22 vorliegt ist ein variirender Text, aber keine inhaltliche Neugestaltung. Der Text 2 S. 22 beruht, wie sich uns herausgestellt hat, auf nachlässiger schriftlicher und mündlicher Ueberlieferung Die ziemlich entschiedene Richtung auf defektive Schreibung läßt hohes Alter der Abschrift vermuten, der er entnommen ist. Es begreift sich, daß in Geschichtswerken die poetischen Einlagen minder sorgfältig behandelt wurden. Charakteristisch ist es für die Textgestalt des Ps. in 2 S. c. 22, daß an nicht wenigen Stellen Licenzen volkstümlichen Ausdrucks in ihn eingedrungen sind. Es ist etwas Wahres daran, wenn Böttcher den Text im Psalter die Priester- und den in 2 Sam. die Laien-Recension nennt.

PSALM XIX.

Gebet zu Gott, dem zwiefach offenbaren.

2 Die Himmel erzählen die Ehre Gottes
Und seiner Hände Werk thut kund die Veste.
3 Tag dem Tage sprudelt Rede zu
Und Nacht der Nacht theilt Kunde mit —
4 Nicht ists Rede und nicht sinds Worte,
Deren Stimme unvernehmbar.

5 In alle Lande erstreckt sich ihre Meßschnur
Und bis an der Erdwelt Ende ihre Aussagen:
Dem Sonnenball hat er gesetzt ein Zelt allda.
6 Und der ist wie ein Bräutigam, hervortretend aus seinem Gemache,
Freut sich wie ein Held zu laufen die Bahn.
7 Von der Himmel Ende ist sein Ausgang
Und sein Umschwung bis an ihre Enden,
Und nichts kann sich entziehen seiner Glut.

8 Das Gesetz Jahve's ist makellos, Seel' erquickend;
Das Zeugnis Jahve's verlässig, Einfalt witzigend;
9 Die Ordnungen Jahve's gerade, Herz erfreuend;
Das Gebot Jahve's lauter, Augen erleuchtend;
10 Die Verehrung Jahve's gediegen, ewig beständig;
Die Entscheide Jahve's Wahrheit, gerecht zumal.

11 Sie, die begehrenswertheren als Gold und Feingold viel,
Und süßer als Honig und Wabenseim —
12 Auch wird dein Knecht belehrt durch sie, sie halten lohnt hoch.
13 Verfehlungen wer merkt die?! Von verborgnen sprich rein mich!
14 Auch halt von Lastern ab deinen Knecht, daß nicht sie beherrschen mich!
Dann werde schuldlos und rein ich von Frevel groß.
15 So sei'n genehm denn meines Mundes Reden und Herzens Dichten
Vor deinem Antlitz, Jahve, Hort und Erlöser mein!!

In der Aufschrift von Ps. 18 heißt David עבד יי und in Ps. 19 nennt er sich selbst so. In beiden Ps., dort am Anfang, hier am Schlusse, ruft er J. mit dem Namen צוּרִי an. Diese und andere Berührungen (*Symb.* p. 49) haben mitgewirkt, daß

der Samler an Ps. 18, welcher Gottes Offenbarung in Davids Geschichte feiert, den Gottes Offenbarung in Natur und Gesetz feiernden Ps. 19 angefügt hat. Die Ansicht, daß wir in Ps. 19 zwei irgendwie zusammengewehte Torsi vor uns haben, ist leicht zu widerlegen. Hupf. räumt ein, daß sich die zwei Hälften v. 2 - 7. 8—15 unschwer unter eine gemeinsame abstracte Kategorie bringen lassen, aber „nur für uns, die wir in der Reflexion geübt sind.“ Dagegen ist von Hitz. und auch von Riehm bemerkt worden, daß die Selbigkeit Elohims und Jahve's d. i. des Weltschöpfers und des heilsgeschichtlichen Gottes ein sofort im Eingange der Thora bezeugter Grundgedanke des israelitischen Glaubensbewußtseins ist. Und eines äußerlich vermittelten Uebergangs von der Sonne auf die Thora, welchen Hupf. vermißt, bedurfte es nicht: sie liegt darin, daß der Lobpreis Gottes als אֵל aus seinen Werken durch den Lobpreis Gottes als יהוה aus dem Worte seiner Offenbarung (18, 31 vgl. 23) überboten wird — der D. bahnt sich so durch den Lobpreis bewundernder und liebender Anbetung hindurch den Weg zur Bitte um Rechtfertigung und Heiligung. Diese Bitte erwächst aus dem Lobpreise der Gnade Gottes des in seinem Worte offenbaren, ohne auf den 1. Theil v. 2—7 zurückzukommen, denn die Himmel verkündigen, wie Baco v. Verulam sagt, zwar die Ehre Gottes, aber nicht seinen Willen, nach welchem der D. begnadigt und geheiligt zu werden bittet. Nimmt man hinzu, daß Ps. 19 durch den Anblick des Taghimmels veranlaßt ist, wie Ps. 8 durch den Anblick des Nachthimmels, so wird die Einheit dieses Lobpreises beider Offenbarungen Gottss noch einleuchtender. Es ist Morgen, und da erfreut sich der S. einerseits des anbrechenden Tageslichts, andererseits stellt er sich für das bevorstehende Tagewerk in das Licht der Thora. Wie der 1. Th., so besteht der 2. aus 14 Zeilen, und jeder von beiden theilt sich von selbst in eine sechs- und eine achtzeilige Str. In dem 2. Th. aber tritt an die Stelle der kurzen Zeilen das gleichsam höher aufspringende, tiefathmigere, auf- und niederwogende Cäsurenschema, denn die Thora begeistert den S. mehr als die Sonne. Und bedeutsam ist auch dies: im 1. Th. heißt Gott אֵל nach seinem Machtverhältnisse zur Welt und wird nur einmal genannt; im 2. Th. dagegen heißt er mit seinem heilsgeschichtlichen Namen יהוה und wird siebenmal genannt, zuletzt mit dreifachem voll austönenden Namen יהוה צורי וגאלי.

Die letzte Str. gibt in *nuce* eine scharf umrissene Soteriologie. Nimmt man Ps. 32 hinzu, so hat man das Ganze des Heilswegs in fast paulinischer Klarheit und Bestimmtheit. Paulus citirt auch beide Ps., sie waren gewiß seine Lieblinge.

V. 2—4. Wie herrlich Gott und zwar אֵל als schlechthin Mächtiger ist und was seine Hände gemacht d. i. was er mit einer Meisterschaft, der alles möglich, hervorgebracht, das erzählen die Himmel d. i. die überirdischen für menschliche Betrachtung sich ins Unbegrenzte verlierenden Sphären, das sagt deutlich aus die Veste d. i. das über die Erde weit und breit und durchsichtig ausgedehnte Himmelsgewölbe (Gr. Venet. *τάμα* = *ἔκταμα* von רָקַע / רק recken, dehnen *τείνειν*). Himmel und Veste sind nicht als bewußte Wesen gedacht, wie das Mittelalter, von Aristoteles abhängig (s. Maimuni, *More Nebuchim* 2, 5), aus u. St. vgl. Neh. 9, 6. Iob 38, 7 beweisen zu können glaubte. Auch weiß die Schrift nichts von der Sphärenmusik der Pythagoräer. Es ist, wie die alten Ausll. richtig sagen, *objectivum vocis non articulatae praeconium* gemeint. Die Doxa, welche Gott als Abglanz der seinigen

der Creatur verliehen hat, wird von dieser widergestrahlt und Gotte gleichsam bekenntnisweise zurückgegeben. Der schon im Particip liegende Ged. der Stetigkeit entfaltet sich in v. 3. In ununterbrochener Ueberlieferungskette pflanzt sich das Wort dieser lobpreisenden Predigt fort. חַבֵּיעַ (von נָבַע √נבע hervorquellen, woneben aber auch √בע quellen) deutet auf die reiche Fülle, in welcher wie aus unversiegbarer Quelle das Zeugnis von einem Tage auf den andern übergeht; das parall. חַוָּה ist ein bildloses, aber dichterisches mehr aramäisches (= חַוִּיר) als hebräisches Wort. Auch אֹמֶר gehört dem höheren Stil an, דַּעַת heißt hier das in der Creatur niedergelegte, obwol nicht reflektirte *γνωστὸν τοῦ θεοῦ*. Der D. sagt nicht, daß die Kunde des Tages, wenn sie bei seinem Scheiden verklingen will, aufgenommen wird von der Nacht und die Kunde dieser vom Tage, sondern (da ja die Kunde des Tages die am Tage und die der Nacht die des Nachts sichtbaren Gotteswerke zum Inhalt hat) daß jeder anbrechende Tag die Rede des untergegangenen und jede einbrechende Nacht die Kunde der entschwundenen fortsetzt (Psychol. S. 347). Wenn nun v. 4 zu übers. wäre: da ist keine Rede und sind keine Worte, unhörbar ist ihre Stimme d. h. sie sind stumme, lautlose, sprachlose Zeugen, aber doch laut redende (Hgst. Hupf.), nur innerlich vernehmbar, aber doch allenthalben verständlich (Then.): so müßte v. 5 wenigstens mit *Vav adversativum* beginnen, und auch so würde der D. in unnöthiger, platter, störender Weise „seinen Schwung mit Wasser begießen." Mit Ew. v. 4 als vorausgeschickten Umstandssatz zu v. 5 fassen: „sonder laute Rede . . ist durch die ganze Erde erklungen ihr Schall" (§. 341[d]) ist, auch abgesehen davon, daß אֹמֶר nicht „laute Rede" und קָוָם schwerlich „ihr Schall" bed., unmöglich: v. 4 hat die Art eines selbständigen Satzes und verräth durch nichts beabsichtigte Unterordnung unter v. 5. Verselbständigt man ihn aber in jenem Sinne: es ist keine laute, keine artikulirte Rede, keine vernehmliche Stimme, welche vom Himmel ausgeht: so würde v. 5 einen Gegensatz dazu bilden, was desgleichen durch nichts sich andeutet und wenigstens Vorausstellung des Verbums יצא fordern würde. Besser Luther: *Es ist keine Sprache noch Rede, Da man nicht jre stimme höre,* d. i., wie auch Calv. erkl.: das Gotteszeugnis der Himmel wird von den Völkern aller Sprachen und Zungen verstanden. Aber das müßte אֵין לָשׁוֹן oder אֵין שָׂפָה (Gen. 11, 1) heißen. Aehnlich, aber annehmbarer Hofm.: „Da ist keine Rede und sind keine Worte, daß ihr Ruf nicht gehört wird d. h. das Sprechen der Himmel geht her neben allem andern Sprechen; mögen die Menschen noch so viel reden, doch hört man dabei die Rede oder den Schall der Himmel, dieser übertönt alles." Aber es heißt ja nicht בְּלִי נִשְׁמַע (nach Gen. 31, 20) oder vielmehr בְּלִי רִשְׁמַע (wie Iob 41, 18. Hos. 8, 7). בְּלִי mit dem Part. ist dichterischer Ausdruck des *Alpha privat.* (2 S. 1, 21), also בלי נשמע ungehört oder unhörbar, Gegens. von נִשְׁמָע hörbar Jer. 31, 15. So erübrigt also nur, mit LXX. A. S. Th. Syr. Trg. Vulg. Vitr. Hitz. zu übers.: es ist keine Rede und keine Worte, deren Stimme unvernommen d. i. un-

vernehmbar wäre. Daß diese Erkl. den Parallelismus zerstöre (Hupf.), ist unbegründet; der Bau des Distichs ist wie 139, 4. Die Predigt des Himmels und der Veste, des Tages (Taghimmels) und der Nacht (des Nachthimmels) ist kein wüstes verworrenes Lärmen (Trg.), keine Winkelpredigt, es ist eine Predigt in allvernehmbarer Rede allverständlichen Worten, ein *φανερόν* Röm. 1, 19.

V. 5—7. Da אֹמֶר und דְּבָרִים Rede und Worte der Himmel, des alles beherrschenden, יוֹם und לַיְלָה unter sich begreifenden Hauptbegriffs sind, so können nun trotz des anders zu beziehenden קוֹלָם v. 4 die Suff. von קַוָּם und מְלֵיהֶם unzweideutig auf הַשָּׁמַיִם zurückgehen. Wie קַו oder mit tonlangem *ā* קָו neben יָצָא zu verstehen ist, zeigt Jer. 31, 39. Die Meßschnur der Himmel ist ausgegangen in die ganze Erde d. h. hat diese ganz in Beschlag genommen. Welcherlei Meßschnur, näml. die ihrer Heroldschaft, gemeint ist, sagt 5^b: ihre Worte (von dem mehr aram. als hebr. und deshalb dichterischen מִלָּה) reichen an das Ende des Erdkreises, sie erfüllen diesen von seiner äußersten Begrenzung einwärts ganz und gar. Das jes. קָו Jes. 28, 10 ist schon deshalb unanwendbar, weil es nicht Gebot, sondern Norm bed. und dort ein mit צַו reimendes Spottwort ist. Eher ließe sich *ὁ φθόγγος αὐτῶν* der LXX (*ὁ ἦχος αὐτῶν S.*) rechtfertigen, indem קו die Saite als gedrehte Schnur und dann, wie *τόνος* (sanscr. *tânas* Faden, Ton), den Ton oder Klang bed. könnte (Ges. im HW., Ew.), wenn nicht viell. jener Uebers. die LA קוֹלָם zu Grunde liegt; aber der Sprachgebrauch bietet für קו neben יצא die Bed. Meßschnur (Aq. *κανών* vgl. 2 Cor. 10, 13) und dies gibt einen neuen Ged., während im andern Falle sich nur der bereits v. 4 ausgedrückte wiederholen würde. Paulus bedient sich Röm. 10, 18 dieser beiden ersten Zeilen der Str., um den Ausgang der apost. Predigt über die ganze Erde zu bezeugen. Die Alten fassen deshalb meistens die 1. Hälfte des Ps. als allegorische Weiss., die Himmel als Bild der Kirche und die Sonne als Bild des Ev. Schon Chr. A. Crusius hat gezeigt, wie unstatthaft und unnöthig das ist. Der Ap. citirt ja dort nicht förmlich, er gibt alttest. Worten nur eine neutest. Wendung, indem er das allesdurchdringende *praeconium coelorum* als Bild des allesdurchdringenden *praeconium evangelii* faßt, wozu er durch die Parallele, in welche der Psalmist selbst Natur- und Schriftoffenbarung stellt, berechtigt war. Das allesbeherrschende Subj. von v. 2 an ist das an der Spitze stehende הַשָּׁמַיִם. Wie sich קַוָּם und מְלֵיהֶם auf die Himmel bez., so folglich auch בָּהֶם. Dort an den Himmeln hat Gott der Sonne ihre feste Stätte angewiesen, von wo sie aufgehend ausgeht und wohin sie untergehend zurückgeht, ihr אֹהֶל, was seiner Abkunft nach v. אָהַל verw. אהל sich aus der Weite zurückziehen im Allgem. Aufenthalt, Wohnung bed. (s. zu Jes. 40, 22). Statt שָׂם mit Ew. שָׂם (dort an des Erdkreises Ende) zu lesen hat die Wortstellung gegen sich; auch mag Hitz. Recht haben, daß der D. ebendeshalb בהם und nicht שָׂם geschrieben hat, weil שָׂם vorausgegangen. Und dazu daß man בָּהֶם wie Jes. 30, 6 neutrisch fasse: dortselbst, wie wir früher, nöthigt nichts. Der Name der Sonne (v. שָׁמֶשׁ aus שַׁמְשֵׁם ihrer geschäftigen Beweglichkeit, ihrer rastlosen Emsigkeit

entnommen) ist im Arabischen immer weiblich[1], im Hebr. dagegen u. Aram. überwiegend männlich (vgl. dagegen Gen. 15, 17. Hohesl. 1, 6. Nah. 3, 17. Jes. 45, 6. Mal. 3, 20), wie auch die Zabier und heidnischen Araber einen männlichen Sonnengott hatten. Demgemäß wird Helios v. 6 einem Bräutigam verglichen, der Morgens aus seiner חֻפָּה heraustritt. Daß dieses Wort das Brautgemach bed., zeigt Jo. 2, 16., eig. (v. חָפַף bedecken) den Baldachin (Jes. 4, 5), weshalb im spätern Hebr. der bei der Einsegnung des angehenden Ehepaares von vier Knaben auf vier Stäben emporgehaltene Traubaldachin oder Traghimmel (talm. בֵּית גְּנָנָא) und dann auch die Hochzeit selbst *Chuppa* genannt wird. Das Morgenlicht hat etwas Frisches, Freudestrahlendes, Neuverjüngtes; Sonne reimt sich mit Wonne. Darum gleicht die Morgensonne einem Bräutigam, der nach erreichtem Ziele seines Sehnens sich wie im Beginne eines neuen Lebens befindet und dessen jugendliches Antlitz von Wonne und Liebesseligkeit strahlt. Und wie sie in ihrem Aufgang einem Bräutigam gleicht, so in ihrem Schnelllaufe (Sir. 43, 5) einem Helden (s. zu 18, 34), indem sie in freudiger Bewegung (שׂוּשׂ שׂישׂ vgl. شاش *med. o* hin- und herlaufen, heftig erregt s. DMZ XXII, 140) mit גְּבוּרָה (Richt. 5, 31) lichtspendend und allesüberwindend immer von neuem, so oft sie hervortritt, ihre Bahn durchmißt. Von einem Ende (מִקְצֵה immer ohne Dagesch) der Himmel, dem äußersten Osten des Horizontes, ist ihr Ausgang = Aufgang (vgl. Hos. 6, 3. Gegens. מָבוֹא Eingang = Untergang) und ihr Umschwung (תְּקוּפָה v. קוּף = נָקַף Jes. 29, 1 kreisen) עַל־קְצוֹתָם auf ihre, der Himmel, Enden hin (= עַד Dt. 4, 32), vgl. 1 Ezr. 4, 34: *ταχὺς τῷ ὁρόμῳ ὁ ἥλιος, ὅτι στρέφεται ἐν τῷ κύκλῳ τοῦ οὐρανοῦ καὶ πάλιν ἀποτρέχει εἰς τὸν ἑαυτοῦ τόπον ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ.* Auf diesem weiten Wege gibt es nicht נִסְתָּר Verborgenes d. i. Verborgenbleibendes vor ihrer Glut; חַמָּה (das Heiße = die Hitze) ist hier die erleuchtende und erwärmende Wirkung der Sonne, anderwärts dichterischer Name der Sonne (als der heißen) selber.

V. 8—10. Der Uebergang von dem einen Theil zum andern ist nicht äußerlich vermittelt, aber dadurch angezeigt, daß nun der Gottesname יהוה statt אֵל eintritt. Das Wort der Natur verkündigt אֵל, das Wort der Schrift יהוה, jenes die Macht und Herrlichkeit Gottes, dieses auch seinen Rathschluß und Willen. Es folgen 12 Lobsprüche des Gesetzes, von denen immer je zwei sich wie Voraussetzung und Folge verhalten, nach dem Cäsurenschema wellenartig sich hebend und senkend. Man fühlts, wie das Herz des D. jetzt, wo er auf Gottes Wort, die Offenbarung seines Willens, zu sprechen kommt, doppelt freudig zu schlagen beginnt. An sich bed. תּוֹרָה nicht das Gesetz, sondern die Weisung, Unterweisung, Lehre, insbes. die göttliche, also die positive, weshalb es auch von der Prophetie Jes. 1, 10. 8, 16 und weissagend vom neutest. Evangelium Jes. 2, 3 gebraucht wird, aber gemeint ist hier keine andere

1) Ebenso heißt es gothisch der *sunnô* (*summa*), ahd. und altsächsisch der *sunno*, mhd. der *sunne*. Bei den Hottentotten ist der Mond männlich und die Sonne weiblich.

Gottesoffenbarung als die durch Mose vermittelte, welche das Gesetz d. h. die Lebensordnung (*νόμος*) Israels geworden ist, und dieses Gesetz in der Gesamtheit seines nicht nur fordernden und züchtigenden, sondern auch verheißenden Inhalts. Die Lobsprüche, die der D. dem Gesetz spendet, sind auch auf neutest. Standpunkt berechtigt. Auch Paulus sagt Röm. 7, 12, 14: „Das Gesetz ist heilig und geistlich, das Gebot heilig und gerecht und gut.“ Das Gesetz verdient diese Lobsprüche an sich, und für den, der im Stande der Gnade steht, ist es ja auch kein Fluchgesetz mehr, sondern ein Spiegel des in Heiligkeit gnädigen Gottes, in den er ohne knechtische Furcht hineinsieht, und eine Norm seines freiwilligen Gehorsams. Und wie so gar verschieden ist die Gesetzesliebe der Psalmsänger und Propheten, diese auf das Wesentliche, Gemeinsittliche der Gebote, auf Verinnerlichung des Buchstaben und den Trost der Verheißungen gerichtete Gesetzesliebe von dem pharisäisch-rabbinischen Buchstaben- und Ceremoniendienst der nachexilischen Zeit! תְּמִימָה „vollkommen“ d. i. makel- und arglos heißt das göttliche Gesetz als schlechthin wolmeinend, ganz und gar auf des Menschen Heil abzweckend. Und מְשִׁיבַת נָפֶשׁ zurückholend, wiederbringend d. i. neubelebend, erquickend die Seele (vgl. *Pil.* שׁוֹבֵב 23, 3), für den näml., welcher dem darin ausgesprochenen gnädigen Willen Gottes gehorsamt und in Gottes Heilsordnung eingeht. An die Stelle von תּוֹרָה tritt dann עֵדוּת, wie die Tafeln der zehn Gebote לֻחוֹת הָעֵדוּת heißen, von עוּד (הֵעִיד), welches nicht blos bekräftigende, sondern auch ermahnende und anordnende Bezeugung bed. Das Zeugnis Jahve's ist נֶאֱמָנָה verlässig, vertrauenswerth, gewiß d. i. erhaben über allen Zweifel in seinen Aussagen und sich bewährend in seinen Drohungen und Verheißungen, und ebendeshalb מַחְכִּימַת פֶּתִי weise machend die Einfalt oder den Einfältigen, eig. die Offenheit, den Offnen (ein an sich sittlich indifferentes Wort, welches im Hebr. von dem für Verführung, im Arab. von dem für alles Edle Zugänglichen gebraucht wird) — diesem, dem Leichtzuverführenden, gibt es einen soliden Grund und Halt, *σοφίζει αὐτόν* 2 Tim. 3, 15. Das Gesetz zerfällt in פִּקּוּדִים Anforderungen oder Aussagen über des Menschen Obliegenheit, diese sind יְשָׁרִים gerade als *norma normata,* weil sie von dem geraden, schlechthin guten Willen Gottes ausgehn, und als *norma normans,* weil sie auf geradem Wege im rechten Geleise leiten; sie sind deshalb מְשַׂמְּחֵי לֵב, ihre erzieherische Handleitung enthebt allem Schwanken, befriedigt das sittliche Bedürfnis und gewährt das frohe Bewußtsein, sich auf rechtem Wege zum rechten Ziele zu befinden. מִצְוַת ה׳ Jahve's Satzung (von צָוָה *statuere*) ist der Inbegriff seiner Gebote. Leuchte ist die Satzung — heißt es Spr. 6, 23 — und Gesetz Licht. So hier: sie ist בָּרָה rein, wie Sonnenlicht Hohesl. 6, 10., und ihr Licht theilt sich mit: מְאִירַת עֵינַיִם Augen erleuchtend, was nicht blos von Erleuchtung des Verstandes, sondern des ganzen Zustandes gemeint ist, sie macht geistig klar und leiblich wie geistlich gesund und frisch, denn Augendunkel ist Trübsal, Schwermut, Rathlosigkeit. In dieser Kette von Gesetzesnamen ist nun יִרְאַת ה׳ nicht die Gottesfurcht als Leistung, sondern als Vorschrift, wie Gottes Offenbarung sie fordert,

wirkt und unterhält, also die geoffenbarte Art und Weise, wie man Gott zu fürchten hat (34, 12), kurz die Jahve-Religion (vgl. Spr. 15, 33 mit Dt. 17, 19); diese ist תּוֹרָה rein, wie das gediegenem Golde gleiche Wort, von welchem sie gelehrt wird 12, 7 vgl. Iob 28, 19 und deshalb עֹמֶדֶת לָעַד ewig beständig im Gegens. zu allen falschen Gottesverehrungsweisen, welche ihre Selbstverurtheilung in sich tragen. מִשְׁפְּטֵי ה׳ sind die *jura* des Gesetzes als *corpus juris divini*, alles was nach Jahve's Entscheidung recht ist und zu Recht besteht; diese Rechte sind אֱמֶת währende und sich bewährende Wahrheit, weil sie im Unterschied von den meisten außerisraelitischen eine unwandelbare sittliche Grundlage haben: צָדְקוּ יַחְדָּו d. i. sie sind צַדִּיקִים rechts- und sachgemäß (Dt. 4, 8) allzumal, weil kein Vorwurf der Zweckwidrigkeit und sanktionirten Unrechts an ihnen haftet: der ewige Gotteswille ist im Gesetze Jahve's nach Maßgabe seiner Bestimmung zu einem Volksgesetze zu relativ vollkommener Ausprägung gekommen.

V. 11—15. Mit חֲמֻדִּים (wofür Ben-Naftali, das einfache Schebâ bei den Hauchbuchstaben bevorzugend: חַמֻּדִים) zieht der D. das Facit der aufgezählten Charakterzüge; der Art. ist summativ, wie in הַשִּׁשִּׁי am Schluß des Hexaëmerons 1,31. פָּז (פָּז) ist geläutertes feinstes Gold, vgl. 1 K. 10, 18 mit 2 Chr. 9, 17., urspr. wol wie פֶּסֶף Silber zeigt edles aus der Erzstufe die es enthält losgesprengtes ausgeschiedenes Metall, v. פָּזַז = פָּצַץ von Hartem gewaltsam losmachen (verschieden von dem wurzelverw. פָּתַת פָּתַח Lösbares auseinandernehmen, zerbröckeln); das Trg. übersetzt es mit אוֹבְרִיזִין *ὄβρυζον* d. i. Gold welches die Feuerprobe *obrussa* des Schmelztiegels (der Capelle) bestanden. נֹפֶת צוּפִים „Erguß (v. נפת = נפק) der Waben (Honigscheiben)“ ist der Honigseim d. i. der von selbst aus den Zellen fließende Honig. Begehrungswürdig sind Gottes Offenbarungsworte für den, der sie noch außer sich hat, süß für den, dem sie innerlich geworden. Der D., der Gottes Knecht zu sein sich bewußt und danach sich zu verhalten bestrebt ist, läßt sie sich auch dazu dienen, wozu sie da sind: er ist נִזְהָר ein durch sie sich aufhellen, belehren und ermahnen Lassender, גַּם gehört (nach üblicher Wortstellung z. B. Hos. 6, 11) zu נזהר, wie v. 14 zu חֶשְׁכָּךְ. Er weiß, daß בְּשָׁמְרָם (mit subj. Suff. in obj. Sinne vgl. 25, 7., wie auch wir sagen:) in ihrer Beobachtung großer Lohn liegt oder beschlossen ist; עֵקֶב was auf der Ferse (עָקֵב) folgt, hintennach kommt[1], hier von Folge des Verhaltens. So bittet er denn, da das Gesetz nicht allein Abbild des göttlichen Willens, sondern auch Spiegel der Selbsterkenntnis ist, in Anbetracht der vielen noch dazu großentheils unerkannten Schwach-

1) Die Ferse hat ihren Namen עָקֵב von der Krümmung (√ עג עב עק krümmen, hemmen *accrocher*) und עֵקֶב ist was hinter einem ist, was hintennach kommt, vgl. arab. *ʿakibahu*, *ʿakbahu* unmittelbar hinter ihm; er ist gestorben عن غير عَقِبٍ ohne Nachkommen zu hinterlassen.

heitssünden, denen auch der Begnadigte unterliegt, um Vergebung. שְׁגִיאָה (in der Terminologie des Gesetzes שְׁגָגָה *ἀγνόημα*) befaßt das ganze Gebiet des *peccatum involuntarium,* sowol des *pecc. ignorantiae,* als des *pecc. infirmitatis.* Die Frage *delicta quis intelligit* ist gleich dem verneinenden Satze: Niemand durchschaut seine Fehler wegen der Unergründlichkeit des menschlichen Herzens und der oft so scheinbaren Verlarvung und großen Subtilität der Sünde. Daraus ergibt sich als Folgerung die Bitte: sprich mich los auch מִנִּסְתָּרוֹת *ab occultis* (*peccatis,* was aber nicht grammatisch zu ergänzen) s. v. a. מֵעֲלֻמִים (90, 8) d. i. allen solchen Sünden, die auch der, welcher alles Ernstes nach Heiligung strebt, bei der stets bleibenden Beschränktheit der Selbst- und Sündenerkenntnis nicht erkennt, obwol er sie erkennen möchte.[1] נָקָה ist wie *δικαιοῦν* eine *vox judicialis:* unschuldig erklären, frei sprechen, ungestraft lassen. Auf die Bitte um Rechtfertigung folgt v. 14 die Bitte um Heiligung und zwar um Bewarung vor Bosheitssünden. Von זוּד, זִיד sieden, aufwallen, *Hi.* mutwillig, vorsätzlich, frech sündigen, *opp.* aus Schwachheit sündigen Ex. 21, 14. Dt. 18, 22. 17, 12., bildet sich זֵד der freche Sünder (z. B. Mal. 3, 15), der nicht בִּשְׁגָגָה, sondern בְּזָדוֹן (vgl. 1 S. 17, 28., wo Davids Brüder ihm diesen Vorwurf machen) oder בְּיָד רָמָה sündigt, und das neutrale Massenwort זֵדִים (vgl. סֵטִים 101, 3. Hos. 5, 2. שָׂרִים Spr. 16, 13. יֵרִקִים ebend. 12, 11 vgl. 8, 6) *peccata proaeretica* oder *contra conscientiam,* welche aus dem Gnadenstande stürzen Num. 15, 27—31.; denn wenn זדים von übermütigen frechen Machthabern (Ew. Hupf. Riehm) gemeint wäre, würde die Bitte anders als auf „Zurückhaltung“ lauten (חָשַׂךְ wie 1 S. 25, 39 im Munde Davids). Die זדים Bosheitssünden werden, wenn sie sich wiederholen, zu herrschenden Sünden, die den Menschen widerstandlos knechten (יִמְשְׁלוּ mit unpersönlichem Subj. wie Jes. 3, 4^{b} vgl. Ps. 103, 19); daher als letztes Glied der Klimax (die vom *pecc. involuntarium* zum *proaereticum* und von da zum *regnans* fortschreitet): nicht mögen solche über mich herrschen (בִּי bei Baer mit *Dechî,* gew. falsch mit *Munach*). Dann אָז, wann du mir diese zwiefache Gnade gewährst, die Gnade der Vegebung und die Gnade der Bewarung, werde ich unsträflich sein (אֵיתָם 1 *fut. Kal* statt אֵתֵם mit י als Merkzeichen für *ē*) und losgesprochen (וְנִקֵּיתִי nicht *Pi.* wie v. 13., sondern *Ni.* baar, ledig gemacht s.) von großer Ausschreitung; פֶּשַׁע[2] v. פָּשַׁע = فسق (فَسِق = פָּשַׁע) sich losreißen, die Schranke durchbrechen ist Gesamtname der das Gnadenverhältnis zu Gott durchbrechenden, also aus der Gnade stürzenden vorsätzlichen und herrschen-

1) In einem arab. Sprüchwort: „Keine Sünde ist klein, in welcher man beharrt, keine groß, für die man Gott um Vergebung bittet“ bed. صغيرة geradezu die kleine und كبيرة die große Sünde, s. ALZ 1844 Nr. 46 p. 363.

2) Das Metheg bei מִפֶּשַׁע will hier wo רב מִפֶּשַׁע eng zusammenzulesen ist dem unbetonten ע Deutlichkeit der Aussprache sichern, wie z. B. auch 78, 13 בָּקַע יָם (*bâka^{c} jām*).

den Sünden, mit Einem Worte: der Abfallsünde. Schließlich bittet der S. um gnädige Aufnahme seines Gebets, zu welchem Mund und Herz zusammenstimmen, gestützt auf seines Gottes felsenfeste Treue (צוּר) und erlösende Liebe (גֹּאֲלִי *redemtor, vindex,* √ גל, חל lösen, einlösen). חָרָח לְרָצוֹן ist ein stehender Ausdruck der Opferthora z. B. Lev. 1, 3 f. Das nach Ex. 28, 38 zu ל-צוֹן gehörige לְפָנֶיהָ steht dem Parallelismus mit Aufsparung gemäß im 2. Gliede. Das Gebet ist Opfer des innern Menschen. Das Herz gestaltet es sinnend und der Mund bringt es dar, indem er das ins Wort gefaßte ausspricht.

PSALM XX.

Bittpsalm für den König in Kriegszeit.

2 **Mög' erhören dich Jahve am Drangsalstage,**
Mög' emporrücken dich der Name des Gottes Jakobs,
3 **Entsenden Hülfe dir vom Heiligtum**
Und von Zion aus dich stützen!

4 **Er gedenke aller deiner Speisopfer,**
Und dein Brandopfer find' er gar fett! (*Sela*)
5 **Er gebe dir nach deinem Herzen**
Und all dein Vorhaben erfülle er!

6 **Jubeln möchten wir ob deiner Hülfe**
Und im Namen unseres Gottes Panier erheben —
Es erfülle Jahve all deine Wünsche.

7 **Nun weiß ich daß Hülfe gewährt Jahve seinem Gesalbten,**
Er wird ihn erhören von seinen heiligen Himmeln
Mit hilfreichen Machtthaten seiner Rechten.

8 **Diese rühmen sich der Kriegswagen und diese der Rosse —**
Wir aber des Namens Jahve's unseres Gottes rühmen wir uns.
9 **Sind jene zusammengesunken und gefallen,**
So sind wir aufgestanden und stehen standhaft.

10 **Jahve, o hilf! —**
Du König erhöre uns am Tage unseres Rufens.

An Ps. 19 schließt sich Ps. 20, weil sein Anfang wie das Echo der Bitte ist, mit welcher jener schließt, und an Ps. 20 schließt sich Ps. 21, weil beide Ps. sich wie Bitte und Dank auf dasselbe Ereignis beziehen. Ps. 20 ist ein Bittpsalm des Volks und Ps. 21. ein Dankpsalm des Volkes für seinen König. Daß diese zwei Ps. ein durch Einheit des Verf. und des Bezuges verbundenes Paar bilden, liegt am Tage. Sie beginnen beide ziemlich eintönig in synonymem Gleichlauf der Glieder 20, 2—6. 21, 2—8., erwarmen dann und gewinnen lebhaftere Farbe, indem sie auf die Feinde des Königs und Reichs zu sprechen kommen 20, 7—9. 21, 9—13., und schließen beide mit einem stoßseufzerartigen Ruf zu Jahve 20, 10. 21, 14. In beiden wird lange Strecken hindurch der König apostrophirt 20, 2—6. 21, 9—13., hie und da in einer Weise, daß sich fragen läßt, ob die Anrede nicht vielmehr an Jahve gehe 20, 6. 21, 10. In beiden wird auf den König mit חַמְשִׁיחֶךָ hingewiesen 20, 10. 21, 8., beide fassen das Ziel der Wünsche in das Wort יְשׁוּעָה zus. 20, 6 vgl. 7. 21, 2. 6., beide gefallen sich in seltenen, nur hier innerhalb des alttest. Schrifttums

vorkommenden Ausdrücken: נדגל 20, 6. נתעודד 20, 9. ארשת 21, 3. תהדרהו 21, 7. Standen sie, wie לדוד anzeigt, im ältesten dav. Psalter, so ist es doch wahrscheinlicher, daß sie einen gleichzeitigen Dichter als daß sie David selbst zum Verf haben, denn obwol sich in einigen Punkten mit dav Ps. in Ausdrucksweise (vgl. 21, 12 mit 10, 2) und Gedanken (vgl 21, 7 mit 16, 11) berührend stehen sie doch mit ihrem eigentümlichen Gepräge vereinzelt. Daß aber David Objekt derselben ist, wie לדוד und die Stellung mitten unter dav. Ps. erwarten läßt, bestätigt sich. In die Zeit des ammonitisch-syrischen Krieges fällt Davids tiefer Fall, der ihn an sich und in seinen Folgen an Seele und Leib krank machte. Erst als er sich aus dieser selbstverschuldeten Todesnoth an Gottes Gnade wieder aufgerichtet hatte, ging er zu seinem vor Rabbath Ammon liegenden Heere und beendigte die Eroberung der feindlichen Hauptstadt. Die Situation dieses Psalmenpaars erklärt sich aus 2 S. c. 11. 12 aufs befriedigendste. Ps. 20 bittet um Genesung des in Krieg mit mächtigen Feinden verwickelten Königs und Ps. 21 dankt für dessen Genesung und wünscht ihm für den bevorstehenden Feldzug siegreiche Erfolge. Die „Wagen und Rosse" 20, 8 sind charakteristisch für die Heeresmacht Arams (2 S. 10, 18 u. ö.) und in 21, 4 und 10 vernehmen wir Anspielungen an 2 S. 12, 30. 31., wenigstens merkwürdiges Zusammentreffen mit dem dort Berichteten.

V. 2—6. Fürbitte für den bedrängten König, der im Heiligtum für sich opfern läßt. Die Fut. v. 2—5., fünfmal im aufsteigenden Parallelgliede an der Spitze stehend, sind Optative; auch יְמַלֵּא v. 6 setzt die Kette der Wünsche fort, in welcher auch יְחֻנֶּנָּה (vgl. 69, 15) ein Glied ist. Wünsche des Volkes begleiten Gebet und Opfer. Der Name des Gottes Jakobs ist die sich erweisende Macht und Gnade des Gottes Israels, יעקב wechselt poetisch mit ישׂראל, wie אלהים mit יי. Alschêch verweist auf Gen. 35, 3 und es ist nicht unwahrsch., daß der Wunsch sich nach jener überlieferten Thatsache gestaltet. Möge J., der, wie Jakobs Gesch. zeigt, am Drangsalstage erhört, den König erhören, möge der Name des Gottes Jakobs ihn seinen Feinden auf Triumpheshöhe entrücken; שִׂגֵּב wechselt in diesem Sinne mit רוֹמֵם 18, 49. Diese Fürbitte für den Betenden geschieht im Heiligtum der Doppelhöhe des Zion, wo J. thront. Möge er von da seinen Beistand ihm zusenden, wie zum Siege den Ausschlag gebende Hülfstruppen. Der König opfert. Er opfert, wie dies vor Beginn des Kampfes üblich war (1 S. 13, 9 ff. u. vgl. die RA מִלְחָמָה קִדֵּשׁ), Ganzopfer und ebendamit auch Mehlopfer מְנָחוֹת[1], denn jedes Ganz- und Schelamimopfer hatte ein Speisopfer nebst Trankopfer zur unerläßlichen Begleitung. Das V. זָכַר ist im Mehlopferritual heimisch. Was von den nur theilweise auf den Altar kommenden Mehlopfern (wozu aber der traditionellen Praxis nach das Begleitungs-Mehlopfer מנחת נסכים nicht gehört, das man ganz dem Altar zusprach) im Altarfeuer aufging, hieß אַזְכָּרָה *μνημόσυνον* (vgl. Act. 10, 4) was den, für welchen geopfert wird, bei Gott in Erinnerung

1) So lautet die im A. T. nicht vorkommende Hauptform des Plur., die, wie schon Kimchi im Lex. erkennt, auf ein V. מָנַח führt (wie שַׁלְוָה, גַּבְעוֹת, שַׁפְחוֹת auf Vv. שָׁלַל, גָּבַע, שָׁפַח), wogegen andere alte Grammatiker נָחָה als Stammwort annahmen und mit Unrecht an der überlieferten Aussprache *menachôth* irre wurden.

bringt, nicht „Dufttheil“ (Hupf.), denn die Bezeichnung des Eifer-Mehlopfers Num. 5, 15 als „Verschuldung vor Gott in Erinnerung bringend“ beweist, daß זִכָּרוֹן im Mehlopferritual nichts anderes als sonst überall bed. Jedes Mehlopfer ist in gewissem Sinne מַזְכִּרַת זִכָּרוֹן. Darum verbindet sich hier mit den Mehlopfern die Bitte, daß J. ihrer gnädig gedenken möge. Was die ʿ*Olah* betrifft, so wäre der Wunsch nicht unstatthaft: himmlisches Feuer (Lev. 9, 24. 1 K. 18, 38. 1 Chr. 21, 26) mache sie zu Asche, aber der Wortlaut führt auf nichts Außerordentliches, und an sich ist die Verzehrung des Opfers bis auf die Asche (Böttch.) kein Zeichen gnädiger Annahme; auch bed. דָּשֵׁן als Denom. v. דֶּשֶׁן Fettasche „von Asche reinigen“, nicht: in Asche verwandeln. Dagegen bed. דָּשֵׁן auch „fett machen“ 23, 5., und diese effective Bed. (LXX *πιανάτω*, S. *πίονα ποιήσῃ*) ist hier declarativ gewendet: dein Brandopfer finde er fett was s. v. a. es sei ihm רֵיחַ נִיחֹחַ. Das voluntative *ah* kommt an 3 *p.* nur noch Jes. 5, 19. Iob 11, 17 vor und ist hier wie 1 S. 28, 15 das cohortative mit Verwandlung der Dehnung in Schärfung (vgl. die ebenso gewandelten Formen 1 S. 28, 15. Jes. 59, 5. Zach. 5, 4. Spr. 24, 14. Ez. 25, 13) in *éh* übergegangen, wie allgewöhnlich in מֵהּ für מָה; die Aenderung יְרַשְּׁנָה oder יְדַשְּׁנָה (Hitz.) beseitigt die seltene Form in glücklicher, aber unnöthiger Weise. Daß gerade hier die Musik sich zu steigern hat, erklärt sich daraus, daß dieser fürbittende Chorgesang mit der Darbringung auf dem Altar (der מַחֲתָרָה) zusammenfallen soll. עֲצָה ist die in den gegenwärtigen Kriegsläuften gefaßte Entschließung. „Ob deines Heiles“ d. i. deines Siegesglücks ist wie hier alles Anrede des Königs, vgl. 21, 2., wo es, von dem ihm gewährten Siege gemeint, Anrede Jahve's ist. Statt נִדְגֹּל nach LXX *μεγαλυνθησόμεθα* נְנַגֵּל zu lesen, ist unnöthig; נִדְגֹּל ist *denom.* von דֶּגֶל: die Fahne schwenken. In der Schlußzeile besinnt sich der Hoffnungsjubel wieder auf die Gegenwart und wird wieder zu fürbittendem Wunsche.

V. 7—9. Während v. 2—6 gesungen ward, ging wahrsch. die Opferdarbringung vor sich. Jetzt erhebt sich nach längerer Pause eine Stimme, wol eine levitische, und spricht die aufleuchtende Zuversicht der gnädigen Aufnahme der priesterlich vermittelten Opferung aus. Mit עַתָּה oder וְעַתָּה, dem Stichwort des Wendepunkts, wird das momentan eintretende Ergebnis eines längeren äußeren oder inneren Werdens eingeführt (z. B. 1 K. 17, 24. Jes. 29, 22). הוֹשִׁיעַ ist Perf. des Glaubens, welcher in Gewißheit der Erhörung die Erfüllung vorwegnimmt. Dem Ueberschwang von Worten in v. 7 entspricht die Ueberschwenglichkeit des Bewußtseins, welches sich ausspricht. In v. 3 wird die Erhörung von Zion aus, hier von Gottes heiligen Himmeln aus erwartet, denn der in Zion thronende Gott thront ewiger Weise in den Himmeln; sein Thronsitz auf Erden ist wie die Vorhalle seines himmlischen; seine Gegenwart im Heiligtum Israels ist keine Schranke seiner Allgegenwart; seine Hülfe aus Zion ist Hülfe des Himmlischen und über aller Himmel Himmel Erhabnen.[1] גְּבוּרוֹת bed. hier nicht die Machtfülle

1) s. meinen Aufsatz: Die Lehre der Schrift von den drei Himmeln in Luth. Zeitschrift 1873, 4.

(vgl. 90, 10), sondern die Machterweise (106, 2. 145, 4. 150, 2. Jes. 63, 15), durch welche seine Rechte dem Kämpfenden Heil d. i. Sieg erwirkt. Der Ruhm Israels ist ein anderer als der der Heiden, der sich als Prahlen ausweist. Aus 8^b זַכִּיר (LXX *μεγαλυνθησόμεθα* = נגביר 12, 5) ist zu 8^a חַזְכִּירוּ oder יַזְכִּירוּ hinzuzudenken; הַזְכִּיר בְּ preisende Erwähnung einer Sache thun, sie rühmen und indirekt also sich ihrer rühmen (vgl. הֵלֵל בְּ 44, 9). Israel sollte nach dem Gesetz kein stehendes Heer haben; gegen das Halten vieler Rosse eifert das Königsgesetz Dt. 17, 16. So war es auch unter den Richtern und noch unter David; schon unter Salomo, der sich Rosse und Wagen in Unzahl anschaffte 1 K. 10, 26—29., wurde es anders. Es ist also ein zur dav. Zeit stimmendes Bekenntnis, welches hier v. 8 ergeht, daß Israels Ruhm gegenüber seinen Feinden, bes. den Syrern, allein die feste Wehr und Waffe des Namens seines Gottes sei. Aehnlich spricht David zu Goliath 1 S. 17, 45. Die Prätt. v. 9 sind *praet. confidentiae* — „ein Triumphlied vor dem Siege — wie Lth. bem. — ein Freudengeschrei vor der Hülfe". Da קוּם nicht stehen, sondern aufstehen bed., so setzt קָמְטוּ derzeitige Obmacht der Feinde voraus. Aber die Sachlage kehrt sich um: die Stehenden fallen, die Liegenden erstehen; jene bleiben liegen, diese behaupten das Feld. Das *Hithpa.* הִתְעוֹדָד bed. sich wieder aufrichten, wieder aufrecht stehen, wie עוֹדֵד 146, 9. 147, 6 wiederherstellen, emporraffen. Der Wurzelbegriff v. עוד عاد ist der des Wendens und der Wiederkehr, wov. auch עוֹד immer und immer wieder, *iterum* und הֵעִיד bezeugen, eig. immer und immer wieder sagen d. i. betheuren. Die diesem Verbalstamm zugesprochene Bed. fest s. ist unerweislich und unser וַנִּתְעוֹדָד hat nichts mit *taaddada* (v. עדד) sich stark, tapfer, mannhaft beweisen zu schaffen.

V. 10. Nach dieser Solostimme tritt nun wieder Chorgesang ein. Das Lied schließt gemeindemäßig wie es begonnen, und rundet sich ab, indem es um Erfüllung des Erbetenen und Verbürgten bittend zu seinem Grundton zurückkehrt. Die meisten neueren Ausll. (Hupf. Hitz. u. A.) ziehen mit LXX Vulg. הַמֶּלֶךְ zu הוֹשִׁיעָה: *Domine salvum fac regem (God save the king).* Aber für die Richtigkeit der Accentuation, welche המלך als Benennung Gottes (freilich so absolut, ohne Attribut, nur hier) als Subj. zu יַעֲנֵנוּ zieht, spricht: 1) daß הוֹשִׁיעָה הַמֶּלֶךְ eine Lautfolge ist (auslautendes tonloses *ah* und anlautendes *ha*), welche ein Dichter sicher vermieden haben würde, da er הוֹשִׁיעַ oder הוֹשִׁיעָה נָּא und מְשִׁיחֶךָ sagen konnte; 2) daß יענו nach jenem „Jahve, o hilf dem Könige!" einen Uebergang in die 3. Person darstellt, dessen Grund man nicht absieht. Man muß, wenn man הוֹשִׁיעָה הַמֶּלֶךְ verbindet, mit LXX Vulg. וַיַּעֲנֵנוּ lesen, um diese unschöne Synallage wegzubringen. Aber warum soll Jahve in diesem Gebet für den König nicht am Schlusse selber המלך heißen? Der auf ihn bezogene Wunsch enthebt die Benennung möglichem Misverständnis. Und die parallele Stellung neben יהוה ist von der appositionellen Verbindung אלוהי המלך 145, 1 nur wenig verschieden.

PSALM XXI.

Dankpsalm für den König in Kriegszeit.

2 Jahve, ob deiner Macht ist erfreut der König,
Und ob deiner Hülfe wie frohlockt er sehr!
3 Seines Herzens Verlangen hast du gewährt ihm
Und seiner Lippen Begehr hast du nicht verweigert. (*Sela*)

4 Denn entgegen bringst du ihm Segnungen an Gutem,
Setzest auf sein Haupt eine Krone von Feingold.
5 Leben erbat er von dir, du gewährtest's ihm,
Länge der Tage immer und ewig.

6 Groß ist seine Ehre vermöge deiner Hülfe,
Ruhm und Glorie legst du auf ihn.
7 Denn du setzest ihn zu Segensfüll' auf ewig,
Ergötzest ihn mit Freude bei deinem Angesicht.

8 Denn der König vertraut auf Jahve,
Und durch die Gnade des Hocherhabenen wird er nicht wanken.
9 Reichen wird deine Hand an alle deine Feinde,
Deine Rechte wird erreichen deine Hasser.

10 Wirst wie zum Feuerofen wandeln sie, wenn du dich zeigest,
Jahve wird zornig sie verschlingen und Feu'r sie fressen.
11 Wirst ihre Frucht von der Erde tilgen
Und ihren Samen aus den Menschenkindern.

12 Denn neigen sie hernieder auf dich Böses,
Sinnen sie Arglist: sie werden nichts vermögen.
13 Denn du wirst sie wandeln in Kehrum,
Mit deinen Sehnen zielen auf ihre Gesichter.

14 Erheb' dich, Jahve, in deiner Obmacht,
Wir wollen singend und harfnend feiern deine Stärke.

„*Es erfülle Jahve all deine Wünsche*" rief das Volk im vorigen Ps. fürbittend seinem Könige zu und in diesem kann es dankend zu Gott sagen: „*das Verlangen seines Herzens hast du gewährt ihm.*" In beiden Ps. tritt das Volk in Angelegenheiten seines Königs vor Gott, dort wünschend und bittend, hier dankend und hoffend, hier wie dort mitten im Kriege, hier aber, nachdem der König genesen, in der Gewißheit seiner siegreichen Beendigung. Das Trg. und der Talmud *Succa* 52ª verstehen diesen Ps. 21 vom König Messias. Raschi bem. daß man um der Christen willen diese messianische Deutung lieber aufgeben solle. Aber auch die christliche Auslegung kann nicht gewillt sein, sie in der früheren starren unvermittelten Weise fest zu halten. Das Psalmenpaar handelt von David, die Sache Davids aber in ihrem durch Leiden hindurchführenden Wege zum Siege ist allerdings vorbildlich die Sache Christi.

V. 2—3. Der Ps. beginnt in drei Tetrastichen, deren dies das erste ist, mit Dank für die leiblichen und geistlichen Segnungen, welche J. dem Könige auf sein Bitten gewährt hat und fort und fort gewährt. עֹז (wov. עָזָּה wie 74, 13 neben עָזָּה 63, 3 u. ö.) ist die an dem Könige offenbar gewordene Macht, die sein Leid gewendet hat, und יְשׁוּעָה die Hülfe von oben, die ihn seiner Bedrängnis enthoben. Das auf מה des Ausrufs folg. יגיל wird vom *Keri* naturgemäß in יָגֵל (mit Rückgang des

Tons) verkürzt (vgl. dagegen Spr. 20, 24., wo מה fragt und dem Sinne nach verneint). Das ἅπ. λεγ. אַרְשֵׁחַ hat dem Zus. nach die Bed. Begehren (LXX δέησιν); das arab. ورش *avidum esse* liegt wenigstens dem regelmäßigen Lautwandel nach abseits, wogegen יָרַשׁ ورث zu Besitz bekommen, eig. wol *capere* (vgl. إِرْث = وِرْث Erbe), viell. auch רוּשׁ (s. 34, 11), gleicher Wurzel sein mag. Man beachte die starke Verneinung בַּל: nein, nicht versagt, sondern das Gegentheil gethan. Daß die Musik hier hinaufzugehen hat, ist der Annahme günstig, daß der Ps. in der Erfüllung einer öffentlich bekannten Bitte seinen Anlaß hat.

V. 4—5. Segnungen an Gutem (Spr. 24, 25) sind solche welche Gutes d. i. wahres Glück zum Inhalt haben. Das V. קִדַּם, weil von der entgegenkommend beschenkenden Gnade gemeint, ist nach Art der Vv. des Anthuns und Begabens (Ges. §. 139) mit dopp. Acc. verbunden. Da 4ᵇ nicht von Davids erster Krönung gemeint sein kann, sondern von der Erhaltung und Mehrung der Ehre seines Königtums, so lautet diese Besonderung von 4ᵃ wie Vorhersage von 2 S. 12, 30: nach Eroberung der ammon. Hauptstadt Rabba setzte sich David die ammon. Königskrone (עֲטֶרֶת) aufs Haupt, welche als schwer an Gold und verziert mit kostbaren Steinen gerühmt wird. David war damals vorgerückt an Jahren und in Folge schwerer Versündigung, die er aber bußfertig und Gottes Gnade erfassend überwand, war er an den Rand des Grabes gekommen. Er, der Todeswürdige, blieb am Leben und der Sieg über die ammonitisch-syrische Macht verbürgte ihm die göttliche Verheißungstreue. Daß 5ᵇ nicht Lebenslänge, sondern Vererbung des Thrones meine, ist wider den Wortlaut. Jemandem zu wünschen, daß er לְעוֹלָם lebe, zumal einem Könige, ist gewöhnlich 1 K. 1, 31 u. ö. Der Sinn ist, daß das Leben des Königs sich in unbegrenzte Ferne erstrecken möge. Was das Volk anderwärts wünscht, bekennt es hier als dem Könige verliehen.

V. 6—7. Die Hülfe Gottes gereicht ihm zur Ehre und bahnt ihm den Weg zur Ehre, sie befähigt ihn, was 6ᵇ meint, zu ruhm- und glorreicher Behauptung und Befestigung seines Königtums. שִׁוָּה עַל wie 89, 20 von göttlicher Belehnung und Begabung. Zu Segnungen oder Segensfülle setzen ist gesteigerter Ausdruck des Gottesworts an Abram Gen. 12, 2: werde Segen d. i. Segensinhaber und Segensmittler. Freude bei (אֵת wie 16, 11) dem Angesichte Gottes ist Freude in nächster genußreicher Gemeinschaft mit ihm. חִדָּה von dem schon Ex. 18, 9 einmal vorkommenden חָדָה hat im Arab. die Nomadenbed. „die Lastthiere durch Gesang fröhlich stimmen und zur Eile antreiben", im Hebr. wie im Aram. die allgem. Bed. „erheitern".

V. 8—9. Mit dieser Str. beginnt die 2. Hälfte des Ps. Die Anrede Gottes geht hier in Anrede des Königs über, aber nicht in wünschende, sondern in zuversichtlich erwartende. Mit Recht betrachtet Hgst. v. 8 als Uebergang zur 2. Hälfte, denn dieser V. trennt durch die objektive Aussage über den König und Gott die bisherige Anrede Gottes von der

folg. Anrede des Königs. Wir übers. 8b nicht: und auf die Gnade des Höchsten — nicht wird er wanken; die Gnade ist die Erwiderung des Vertrauens, welches ihn nicht wanken läßt, vgl. zum Ausdruck Spr. 10, 30. Dieser Folgesatz wird nun im Hinblick auf die Feinde, die ihn zum Wanken und Fallen bringen wollen, entfaltet. Weit entfernt zu wanken greift er vielmehr siegreich seine Feinde an. Wenn J. angeredet wäre (Hupf.), müßte es, damit Zus. zwischen v. 9 und 8 bestehe, wenigstens איביו und שׂנאיו (seine, des Königs, Feinde) heißen. Was das Volk für seinen König hofft, sagt es ihm hier wie weissagend voraus. מָצָא לְ (wie Jes. 10, 10) und מָצָא *seq. acc.* (wie 1 S. 23, 17) unterscheiden sich wie an etw. hinanlangen und etw. erlangen. Angenommen daß לְ den Acc. vertrete wie z. B. 69, 6., wäre 9b unnütze Wiederholung.

V. 10—11. Bis hieher bewegt sich der Ps. einförmig in sinngleichen Dipodien, nun geräth er in Wallung und man fühlts seiner Erregtheit ab, daß des Königs Feinde auch des Volkes Feinde sind. So wahr es ist, daß לְעֵת פָּנֶיךָ wie Anrede Jahve's lautet (Hupf.), so belehrt uns 10b doch eines Andern. Die vernichtende Wirkung, welche sonst vom Angesichte Jahve's ausgeht 34, 17. Lev. 20, 6. Thren. 4 16 (vgl. ἔχει θεὸς ἔκδικον ὄμμα), wird hier dem Angesicht d. i. persönlichen Erscheinen (2 S. 17, 11) des Königs an der Spitze seines Heeres zugeeignet. Davids Ankunft entschied wirklich den Fall Rabbath Ammons, deren Bevölkerung theils unter eisernen Marterwerkzeugen verblutete, theils in Ziegelöfen geworfen wurde 2 S. 12, 26 ff. Nach diesem Geschick der Ammoniter gestaltet sich hier die Aussicht; כְּתַנּוּר אֵשׁ ist zweiter Acc. zu תְּשִׁיתֵמוֹ: du wirst sie wie zu einem Feuer-Ofen d. i. lodernden Ofen machen, so daß sie wie dessen Inhalt (*synecdoche continentis pro contento*) ganz in Feuer aufgehen. Das Bild ist nur angedeutet und anders als Thren. 5, 10. Mal. 3, 19 gemeint. 10a und b sind absichtlich zwei lange auf- und niederwogende Zeilen, auf welche in v. 11 zwei kurze folgen: letztere beschreiben nur die ruhige Nachlese nach dem durch David vermittelten göttlichen Feuergerichte. פִּרְיָמוֹ ist wie Thren. 2, 20. Hos. 9, 16 nach פְּרִי חַבֶּטֶן zu verstehen. Es ist das Geschick der Amalekiter (vgl. 9, 6 f.), welches des Königs Feinden prophezeit wird.

V. 12—13. Und dieses Geschick ist die verdiente Vereitelung ihres bösen Vorhabens. Die Satzverbindung v. 12 ist wie 27, 10. 119, 83. Ew. §. 362b; נָטָה רָעָה ist nicht nach נָטָה רֶשֶׁת (= פָּרַשׂ) zu verstehen, denn gerade diese RA kommt nicht vor; man hat vielmehr mit Hitz. 55, 4. 2 S. 15, 14 zu vgl.: Böses auf jem. herabneigen ist s. v. a. es darauf anlegen, daß es über ihn hereinstürzt. נָטָה bed. lang hindehnen, ausspannen, aber auch straff anziehend beugen und neigen. שִׁית שְׁכֶם zum Nacken setzen d. i. zu solchen machen die den Nacken zukehren ist noch gewählterer Ausdruck als נָתַן עֹרֶף 18, 41 vgl. 1 S. 10, 9.; die Halbsegolatform (שִׁכְמָם = שִׁכְמָם) wird hier *in p.* zur vollen Segolatform שֶׁכֶם. Zu תְּכוֹנֵן ist, wie anderwärts nach הוֹרָה, הִשְׁלִיךְ, יָרָה, als Obj. חִצִּים hinzuzudenken; כּוֹנֵן חֵץ 11, 2 vgl. 7, 14 bed. den auf der Bogensehne מֵיתָר = יֶתֶר aufliegenden Pfeil richten = zielen. Die Pfeile treffen die Vorderseite der Feinde, indem der Verfolgende sie überholt.

V. 14. Nachdem das Lied in 2×3 Tetrastichen seine zwei Flügel ausgebreitet, schließt es gleichsam emporfliegend und so sich verlierend mit einem Distich. Es ist ein dem Könige geltender Ruf zu Gott um Sieg im Kriege. „Erhebe dich“ d. h. zeige dich in deiner übercreatürlichen (57, 6. 12) richterlichen (7, 7 f.) Oberherrlichkeit. Daß J. die גְּבוּרָה, der alles ihm Widerstrebende erliegen muß, weltüberwindend offenbare, das ists was dieses Schlußwort herbeisehnt und wofür es invoraus freudige Dankbarkeit angelobt.

PSALM XXII.

Eli Eli lama asabtani.

Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?!
Fern von Hülfe mein ist mein flehend Schrei'n.
O mein Gott, ich rufe Tags, ohne daß du antwortest,
Und Nachts, ohne daß mir Ruhe wird.

Bist du doch heilig, thronend über Lobliedern Israels.
In dich vertrauten unsere Väter,
Vertrauten und du machtest sie frei.
Zu dir schrieen sie und wurden los,
Wurden, in dich vertrauend, nicht zuschanden.

Ich aber bin ein Wurm und kein Mann,
Ein Schimpf der Menschen und vom Volk verachtet.
All die mich sehen hohnlachen mein,
Reißen die Lippen auf, schütteln den Kopf:
„Wälz' es auf Jahve — er befreie ihn,
Reiße ihn heraus, wenn er Gefallen hat an ihm.“

Ja du bists, der mich hervorzog aus dem Schoße,
Vertraun mir einflößte an der Mutter Brüsten.
Auf dich bin ich geworfen von Geburt an,
Von meiner Mutter Schoße her bist mein Gott du.
Bleib nicht fern von mir, denn Drangsal ist nahe,
Denn kein Helfer ist da.

Umringt haben mich mächtige Farren,
Starke Basans mich umzingelt.
Sie sperren auf wider mich ihr Maul —
Ein Löwe zerreißend und brüllend.

Wie Wasser bin ich hingegossen
Und ausgerenkt sind all meine Gebeine.
Geworden ist mein Herz wie Wachs,
Zerschmolzen inmitten meiner Eingeweide.
Vertrocknet gleich der Scherbe ist meine Kraft
Und meine Zunge festgeklebt am Gaumen,
Und in Todesstaub lagerst du mich.

Denn umringt haben mich Hunde,
Eine Bösewichter-Rotte mich umkreiset,
Dem Löwen gleich, meine Händ' und meine Füße.
Zählen kann ich all meine Gebeine,
Jene blicken her, weiden sich an mir.
Sie theilen meine Kleider unter sich,
Und über mein Gewand werfen sie Loos.

20 Und du, Jahve, bleib nicht ferne!
Meine Stärke, mir zu Hülfe eile!
21 Entreiße dem Schwerte meine Seele,
Aus Hundes-Tatze meine Einzige.
22 Schaffe Heil mir aus Löwen-Rachen
Und aus Antilopen-Hörnern — erhörst du mich.

23 Erzählen will ich deinen Namen meinen Brüdern,
Inmitten der Gemeinde dich preisen:
24 „Jahve-Fürchtende, preiset ihn;
„Aller Same Jakobs, ehret ihn
„Und schauert vor ihm, aller Same Israels!“

25 „Denn nicht verschmäht und nicht verabscheut des Leidenden Leiden
„Und nicht verborgen hat er sein Antlitz vor ihm,
„Und als er schrie, hat er auf ihn gehört.“

26 Von dir her kommt mein Lobpreis in großer Gemeinde —
Meine Gelübde werd' ich bezahlen vor den Ihn Fürchtenden.
27 Essen sollen Demütige und sich sättigen,
Preisen Jahve die nach ihm fragen:
„Es labe euer Herz sich auf ewig!“

28 Erinnern und bekehren werden sich zu Jahve alle Enden der Erde,
Und sich niederwerfen angesichts deiner alle Sippen der Nationen.
29 Denn Jahve's ist das Königtum und er herrscht über die Nationen.
30 Essen und sich niederwerfen werden alle Wolhäbige der Erde,
Vor ihm hinsinken alle Hinfahrende zum Staube und die ihr Leben nicht fristen.
31 Nachkommenschaft wird ihm dienen: es wird erzählt werden vom HErrn dem Geschlechte;
32 Sie werden kommen und kund thun seine Gerechtigkeit künftigem Volke daß er's vollbracht hat.

Ein Klagepsalm, dessen tiefe Klagen mitten aus der schmachvollsten Erniedrigung und furchtbarsten Todesnoth heraus zu der heiteren Stimmung von Ps. 21 in schneidendem Contraste stehen — ausgehend von trostlosem Angstgeschrei, fortschreitend zu vertrauensvollem Hülfruf, endigend in Dankgelübde und Anschaun der weltumfassenden Folgen, die aus der Rettung des Leidenden hervorgehn. In keinem Ps. drückt den Klagenden bei der heiligsten Unschuld eine solche Masse der martervollsten innern und äußern Leiden. Ps. 69 ist hierin sein Seitenstück, von welchem er sich aber dadurch unterscheidet, daß in seine Klagen kein Laut der Verwünschung sich einmischt.

Es ist David, welcher sich hier aus der finstersten Tiefe zu so lichter Höhe emporringt. Es ist ein dav. Ps. der saulischen Verfolgungszeit. Ew. rückt ihn in die Zeit vor der Zerstörung Jerusalems, und Baur in die Zeit des Exils herab. Genauer — sagt Ew. — will es jetzt nicht gelingen, dem Dichter auf die Spur zu kommen. Und Maurer schließt: *illud unum equidem pro certo habeo, fuisse vatem hominem opibus praeditum atque illustrem, qui magna auctoritate valeret non solum apud suos, verum etiam apud barbaros.* Hitz. beharrt auf seiner Ansicht, daß Jeremia als Ueberläufer ins Gefängnis geworfen die 1. Hälfte und in dem Wachthof, in diese mildere Haft versetzt, die 2. Hälfte gedichtet hat. Und nach Olsh. paßt auch hier wieder alles auf die maccabäischen Zeiten. Uns aber bewährt sich nach allen Seiten hin als Verf. David, der von Saul verfolgte. Der Gebetsruf אל־תרחק (22, 12. 20. 35, 22. 38, 22., entlehnt 71, 12), der Seelenname יחידה (22, 21. 35, 17), die Bez. der Stille und der Resignation mit דומיה (22, 3. 39, 3. 62, 2 vgl. 65, 2)

gelten uns, die wir die echtdav. Ps. nicht mit Hitz. auf Ps. 3—19 beschränken, als davidische Idiotismen. Auch sonst fehlt es nicht an Berührungen mit echten altdav. Liedern (vgl. 22, 30 mit 28, 1 Hinabfahrende zum Staube, zur Grube, dann in späteren Ps. wie 143, 7., bei Jes. u. Ez.), bes. solchen aus der saulischen Zeit, wie Ps. 69 (vgl. 22, 27 mit 69, 33) und 59 (vgl. 22, 17 mit 59, 15). Zu dem eigentümlichen Gepräge der Ps. dieser Zeit gehören die in unserem Ps. gehäuften Thierbilder. Daß Ps. 22 ein altdav. Original ist, bestätigt sich auch an den Parallelen der jüngeren Literatur des Schîr (71, 5 f. aus 22, 10 f.; 102, 18 f. nach 22, 25. 31 f.), der Chokma (Spr. 16, 3 גֹּל אֶל־יְהוָה aus Ps. 22, 9. 37, 5) und der Prophetie (Jes. c. 49. 53., Jer. in Thren. 4, 4 vgl. Ps. 22, 15 u. dgl. mehr). Trotz dieser Nachklänge in der jüngeren Literatur ist dem Ps. doch einiges sonst Unerhörte, wie die Hapaxleg. אַיֶּלֶת und עֲנִיָּה, verblieben. So zweifeln wir denn nicht an der Wahrheit des לְדָוִד. David redet in diesem Ps., er und kein anderer, und zwar aus seinem eignen Innersten heraus. Der Ps. ist dem Wesen lyrischer Dichtung gemäß auf dem Grund und Boden seines individuellen Lebens und seiner individuellen Empfindung erwachsen.

Es findet sich auch wirklich in der Geschichte Davids des von Saul verfolgten eine Situation, welche das Leidensbild dieses Ps. veranlaßt haben kann, näml. 1 S. 23, 25 f. Die näheren Umstände der damaligen Bedrängnis sind uns nicht bekannt, haben aber keinesfalls mit den seltsamen grausigen Leidenszügen dieses Ps. sich dergestalt gedeckt, daß sich diese als historisch treues, buchstäblich genaues Abbild derselben ansehen ließen, vgl. dagegen den damals entstandenen Ps. 17. Ebenso wenig haben sich in Davids Leben die Aussichten verwirklicht, welche er in diesem Ps. an seine Rettung knüpft. Dagegen deckt sich die 1. Hälfte mit dem Leiden Jesu Christi und die 2. Hälfte mit den aus seiner Auferstehung hervorgegangenen Folgen. Es ist die peinvolle Lage eines Gekreuzigten, welche in v. 15 – 18 uns malerisch treu vor Augen tritt: die Ausspannung der Glieder des nackten Körpers, die Peinigung der Hände und Füße und der brennende Durst, den der Erlöser, auf daß die Schrift erfüllet würde, in dem Rufe διψῶ kundgab Joh. 19, 28. Lästernde und Kopfschüttelnde gingen an seinem Kreuze vorüber Mt. 27, 39., wie v. 8 sagt; Höhnende riefen ihm zu: möge der Gott, auf den er vertraut, ihm helfen Mt. 27, 43., wie v. 9 sagt; seine Kleider werden getheilt und um seinen Rock das Loos geworfen Joh. 19, 23 f., damit v. 19 unseres Ps. erfüllt werde. Das drittletzte der 7 Worte des Sterbenden Ἠλί ἠλί κτλ. Mt. 27, 46. Mr. 15, 34 ist das erste Wort unseres Ps. und die Aneignung des ganzen. Und der Hebräerbr. 2, 11 f. führt v. 23 als Rede Christi an, zum Beweise dafür daß Er sich nicht schämt, die, zu deren Heiliger ihn Gott bestellt hat, seine Brüder zu nennen, wie der Auferstandene wirklich gethan hat Mt. 28, 10. Joh. 20, 17. Die Wechselbez. sind damit noch lange nicht erschöpft. Nicht allein das Leiden des Gekreuzigten, auch das aus seiner Auferstehung hervorgehende Heil der Welt und dessen sacramentliche Zueignung stellt uns der Ps. so vor Augen, *ut non tam prophetia, quam historia videatur* (Cassiodor). Deshalb sah die alte Kirche nicht David, sondern Christum als den in diesem Ps. Redenden an und verurtheilte Theodor von Mopsueste, der ihn zeitgeschichtlich auslegte. Bakius drückt den Sinn der älteren luth. Ausll. aus, wenn er sagt: *asserimus, hunc Ps. ad literam primo, proprie et absque ulla allegoria, tropologia et ἀναγωγῇ integrum et per omnia de solo Christo exponendum esse.* Selbst die Synagoge, so weit sie einen leidenden Messias anerkennt, hört ihn hier reden und faßt die „*Hindin der Morgenröthe*" als Namen der Schechîna und als Symbol der anbrechenden Erlösung. Ein großartiger

Midrasch, welcher die Klagen des Ps. 22 als Klagen des leidenden Messias faßt, findet sich im *Jalkut Schim'ôni* zu Jesaia §. 359.

Für uns, die wir den ganzen Ps. als Rede Davids ansehen, verliert er dadurch nichts von seinem weissagenden Charakter. Es ist ein typischer Ps. Eben der Gott, welcher seine Heilsgedanken dem Menschengeiste mittheilt und da zum Worte prophetischer Verkündigung werden läßt, hat auch die Geschichte selbst zu vorbildlicher Darstellung des künftigen Heils gestaltet, und der Beweis für die Wahrheit des Christentums, welcher aus dieser Thatweissagung seiner Vorgeschichte hervorgeht, ist so zwingend, als der aus der Wortweissagung. Daß David, der von Samuel gesalbte, ehe er zum Throne gelangte, einen Leidensweg zu gehen hatte, der dem Leidenswege Jesu, des von Johannes getauften Davidssohnes, gleicht, und daß dieses typische Leiden Davids für uns in den Ps. wie in Spiegelbildern fixirt ist, das ist eine Veranstaltung göttlicher Macht und Gnade und Weisheit. Aber Ps. 22 ist doch nicht blos ein typischer. Denn in dem Wesen des Typus liegt der Abstand vom Antitypus. In Ps. 22 aber steigt David mit seinen Klagen in eine Tiefe hinab, die jenseit der Tiefe seines Leidens liegt, und steigt mit seinen Hoffnungen in eine Höhe hinauf, die jenseit der Höhe seines Leidenslohns liegt. Mit andern Worten: die Redefigur der Hyperbel (der مُبالغة d.i. der Schilderung in stark aufgetragenen Farben), ohne welche die poetische Diction in den Augen des Semiten matt und fahl wäre, steht hier im Dienste des Geistes Gottes. Das hyperbolische Element wird durch diesen zum prophetischen. Diese Steigerung des Typischen zum Prophetischen erklärt sich aber auch psychologisch. Seit David mit dem Oele der Königsweihe und zugleich mit dem h. Geiste, dem Amtsgeiste des Königtums der Verheißung, gesalbt ist, sieht er sich selbst als Messias Gottes an, auf welchen die Verheißungen zielen, und vermöge dieser Selbstanschauung im Lichte des höchsten heilsgeschichtlichen Berufs idealisirt sich ihm die historische Wirklichkeit seiner Erlebnisse, und sowol was er erlebt als was er erhofft gewinnt dadurch eine in die Geschichte des schließlichen und wahrhaftigen Christus Gottes hinausreichende Tiefe und Höhe des Hintergrundes. Wir behaupten damit kein Ueberschwanken von seiner eignen Person zu der des künftigen Christus, was von Hgstb. Tholuck Kurtz für psychologisch unmöglich erklärt wird. Nein, sich selbst als den Christus Gottes ansehend, sieht er sich, wenn wir es erfüllungsgeschichtlich ausdrücken, in Jesu Christo an. Er unterscheidet sich nicht von dem Künftigen, sondern sieht in sich selber den Künftigen, dessen Bild erst später sich von ihm ablöst und dessen Geschichte mit dem Ueberschwenglichen seiner Aussagen sich decken wird. Denn wie Gott der Vater die Geschichte Jesu Christi rathschlußmäßig gestaltet, so gestaltet sein Geist darauf hin auch die Selbstaussagen Davids, des Typus des Künftigen. Durch diesen Geist, welcher der Geist Gottes und des künftigen Christus zugleich ist, hat Davids typische Geschichte, wie er sie in seinen Ps. und bes. diesem aussagt, jene ideale Vertiefung, Verklärung und Potenzirung erhalten, vermöge welcher sie weit über ihren typischen Thatbestand hinausgeht, bis zu dessen rathschlußmäßiger Wurzel durchdringt und zum Worte der Weissagung erwächst, so daß sich gewissermaßen mit Recht sagen läßt, Christus rede hier durch David, inwiefern der Geist Christi durch ihn redet und das vorbildliche Leiden seines Ahns zum Darstellungsmittel seines künftigen eignen macht. Ohne Anerkennung dieses unumstößlichen Sachverhalts kann Ps. 22 weder verstanden noch nachempfunden werden.

Die Ueberschrift lautet: *Dem Sangmeister, auf (nach) der Hindin der Morgenröthe, ein Psalm Davids.* Luther übers. mit Bezug darauf, daß Jesus in der Nacht gefangen und vor den hohen Rath gestellt wurde: „*von der Hindin* (wofür das Ilfelder vorreformatorische Psalterium[1] *hynden*) *die frühe gejagt wird*", denn *Patris Sapientia, Veritas divina | Deus homo captus est horâ matutinâ.* Gewiß eine sinnige Verbesserung des ὑπὲρ τῆς ἀντιλήψεως τῆς ἑωθινῆς der LXX (Vulg. *pro susceptione matutina*), welches auf einer Verwechselung von אילת mit אילות (v. 20) beruht und von Theodoret gedeutet wird: ἀντίληψις ἑωθινὴ ἡ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἐπιφάνεια. Schon der Midrasch erinnert an Hohesl. 2, 8 und das Targum an das Morgenopferlamm, welches geopfert wurde, sobald der auf die Tempelzinne gestiegene Wächter mit dem Rufe ברקאי das Blitzen des sich ankündigenden Sonnenaufgangs verkündigte (*Thamid* III, 2). אַיֶּלֶת הַשַּׁחַר ist näml. traditioneller Bestimmung nach das der Morgenröthe vorausgehende Frühlicht, dessen erste Strahlen den Hörnern einer Hindin verglichen werden.[2] So nahe es aber gerade bei diesem Ps. liegt, diese Aufschrift symbolisch zu fassen, so macht doch auch sie gewiß keine Ausnahme von dem technisch-musikalischen Sinn der andern, und schon Melissus (1572) erkl. richtig: *uber die gesangweis aines gemainen lieds, welches anfang ware Ajéleth Haschâhar, das ist, Di hîndin der morgenroete*, wobei jedoch möglich, daß die Wahl der gerade so benannten Tonweise auf den in diesem Ps. sich vollziehenden Durchbruch des Lichts durch die Leidensnacht hindeuten soll.

Auf seinen Gedankengang gesehen zerfällt der Ps. in 3 Abschnitte v. 2—12. 13—22. 23—32, welche ebenmäßigen Umfangs sind, indem sie aus 21, 24, 21 Zeilen bestehen. Ob der D. innerhalb dieser 3 Gruppen noch weiter strophisch abgesetzt hat, muß dahin gestellt bleiben; von der dritten Gruppe aber heben sich die sieben langen Schlußzeilen ab, welche sich zu der Säule des Ganzen wie deren Basis verhalten.

V. 2—3. In dem 1. Abschnitt v. 2—12 ringt sich der trostlose Angstruf, hier v. 2 f. mit der Klage über andauernde Gottverlassenheit beginnend, hindurch zu anhebender vertrauensinniger Bitte. Die Frage mit לָמָּה (statt לָמָּה vor dem Guttural und viell. um den Ausruf dringlicher zu machen, s. zu 6, 5. 10, 1) ist nicht Ausdruck der Ungeduld und Verzweiflung, sondern des Befremdens und der Sehnsucht. Der Leidende fühlt sich verstoßen von Gott, das Gefühl des göttlichen Zorns hat ihn ganz und gar umnachtet, und doch weiß er sich Gotte in Furcht und Liebe verbunden, sein gegenwärtiger Zustand widerspricht dem Wesen seines Verhältnisses zu Gott und eben dieser Widerspruch drängt zu der aus tiefster Tiefe klagenden Frage: warum hast du mich verlassen? Aber trotz dieses Gefühls der Gottverlassenheit ist das Band der

1) s. den Bericht darüber von Prof. Freyer in Luth. Zeitschrift 1873 S. 417 ff.

2) Eine sowol im jerus. als babyl. Talmud vorkommende Zeitbestimmung lautet: „von der Hindin der Morgenröthe bis der Osten sich lichtet". In *j. Berachoth* Anf. wird erkl.: אילת השחר כמין תרתי קרני דנהורא סלקין ממדינחא ומנהרין לעלמא „wie zwei Licht-Hörner, von Osten aufsteigend und die Welt erhellend." Die Araber unterscheiden سَحَر Morgengrauen *diluculum*, franz. *aube* (*alba*) und فَجْر die ihm folgende Morgenröthe, und daß שחר wirklich auf die Grundbed. des Schwärzlichen und bes. der Schwärze mit überwiegendem Weiß zurückgeht, zeigt Fleischer zu Levy's Chald. Wörterbuch 2, 578.

Liebe nicht zerrissen; der Klagende nennt Gott אֵלִי und nennt ihn, von Sehnsucht gedrängt, daß Gott ihm diese Liebe wieder zu empfinden gebe, אֵלִי אֵלִי. Jene klagende Frage: warum hast du mich verlassen? ist auch sonst in den Ps. nicht ohne Beispiel 88, 15 vgl. Jes. 49, 14. Die Gottverlassenheit des Gekreuzigten aber ist einzigartig und darf nicht nach dem Maßstabe Davids und anderer im Zustande der Anfechtung so klagender Dulder bemessen werden. Das Gemeinsame ist hier wie dort, daß hinter dem Zorne, der empfunden wird, die Liebe Gottes sich birgt, welche der Glaube festhält, und daß der welcher so klagt schon deshalb, an sich betrachtet, nicht Gegenstand des Zorns, weil er mitten im Gefühl des Zorns seine Gemeinschaft mit Gott aufrecht hält. Der Gekreuzigte ist bis zum letzten Athemzuge der Heilige Gottes, und die Sühne, für die er sich opfert, ist Gottes eigner ewiger Gnadenwille, der nun in der Fülle der Zeiten sich verwirklicht; aber indem er sich mit der Sünde seines Volkes und der ganzen Menschheit Gottes Gerichte unterstellt, kann es ihm nicht erspart werden, als Selbstschuldiger Gottes Zorn über die sündige Menschheit zu erfahren und aus der unendlichen Tiefe dieses Zorngeschmaks, der bei ihm auf keinem Scheine, sondern auf ernstester Wirklichkeit beruht,[1] kommt seine durch den Zorn hindurch in Gottes Liebe hineinrufende Klage *ἠλὶ ἠλὶ λαμὰ σαβαχθανί*, was die Evangelisten mit Weglassung des von LXX eingefügten *πρόσχες μοι*[2] übers.: *Θεέ μου θεέ μου, ἵνα τί με ἐγκατέλιπες*. Er sagt nicht עֲזַבְתָּנִי, sondern שְׁבַקְתָּנִי, welches das Targumwort für jenes ist; er sagt es aramäisch, nicht um von Allen verstanden zu werden, denn solche Reflexion war ihm da fremd, sondern weil das Aramäische seine Muttersprache war, aus demselben Grunde, aus welchem er betend Gott אַבָּא nannte. Die Gottverlassenheit besteht, wie 2[b] sagt, darin, daß Hülfe Gottes und Hülfsgeschrei weit auseinander liegen. שַׁאֲגָתִי, eig. vom Gebrüll des Löwen (A. *βρύχημα*), ist das vom äußersten Schmerz erpreßte laute Geschrei 38, 9., hier aber, wie דִּבְרֵי zeigt, kein unartikulirtes, sondern Gebetsworte zu Gott emportragendes. Man fasse רָחוֹק nicht als Appos. des Subj. von עזבתני: fern von meiner Hülfe, den Worten meines Schreiens (Riehm); denn דברי שאגתי wäre dann auch seinerseits bei nicht wiederholtem מִן Appos. zu מישועתי, wozu es sich der Ungleichartigkeit halber nicht eignet, weshalb Hitz. durch die Conj. מִשַּׁוְעָתִי („von meinem Geschrei, den Worten meines Gestöhns“) nachhilft. Auch läßt sich nicht mit Olsh. Hupf. nach AE erklären: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen, fern von meiner Hülfe? sind (lauten) die Worte meines Schreiens“; das verstößt wider Versbau, Rhythmus, Sprachsitte und gibt einen matten unlyrischen Anfang. So

---

1) Eusebius bem. zu v. 2 des Ps.: *δικαιοσύνης ὑπάρχων πηγὴ τὴν ἡμετέραν ἁμαρτίαν ἀνέλαβε καὶ εὐλογίας ὢν πέλαγος τὴν ἐπικειμένην ἡμῖν ἐδέξατο κατάραν* und: *τὴν ὡρισμένην ἡμῖν παιδείαν ὑπῆλθεν ἑκών, παιδεία γὰρ εἰρήνης ἡμῶν ἐπ' αὐτόν, ᾗ φησὶν ὁ προφήτης.*

2) s. Hieronymus' *ep. ad Pammachium de optimo genere interpretandi*, wo er seinen überlieferungsstrengen Meisterern zuruft: *Reddant rationem, cur septuaginta translatores interposuerunt „respice in me“!*

wird also רחוק in der Grundform wie 119, 155 nach Ges. §. 146, 4 vorausstehendes Präd. zu דברי und mit den Alten (unter den Neuern z. B. Baur) zu übers. sein: fern von meinem Heile d. i. davon daß Heil mir würde sind die Worte meines Geschrei's; es ist eine Kluft zwischen beiden, indem Gott den unaufhörlich Rufenden nicht erhört. An die Stelle von אֵלִי, dem Namen der Macht, tritt v. 3 das gleichfalls von den alten Uebersss. mit Recht vocativisch gefaßte und demgemäß mit Groß-*Rebia* bezeichnete אֱלֹהַי, der Gottesname der Ehrfurcht. Es ist nicht Objectsacc. nach 18, 4 (Hitz. Riehm), in welchem Falle mit וְלֹא יַעֲנֶה fortgefahren sein würde; daß es aber Gott ist, den er anruft, liegt sowol in der Anrede אלהי als in ולא תענה, da der von dem man Erwiderung erwartet selbstverständlich auch der Angerufene ist. Sein ununterbrochen Rufen bleibt ohne Gegenruf, ohne Beruhigung. Der Satz וְלֹא־דֻמִיָּה לִי ist dem ולא תענה gleichlaufend und bed. also nicht: ohne mir Ruhe zu gönnen (Jer. 14, 17. Thren. 3, 49), sondern: ohne daß mir Ruhe gegönnt, mein Klagen beschwichtigt oder gestillt wird (vgl. Iob 30, 27). Von der 6. bis zur 9. Stunde hatte sich die Erde umnachtet. Um die 9te rief Jesus nach langem stilleren Ringen jenes *ἠλὶ ἠλί.* Das *ἀνεβόησεν φωνῇ μεγάλῃ* Mt. 27, 46., aber auch die nicht ausschließlich von der Gethsemane-Scene gemeinte *κραυγὴ ἰσχυρὰ* Hebr. 5, 7 erinnert an das שאגתי 2b. Als die Passion ihren Tiefpunkt erreichte, waren schon Tage und Nächte solchen Ringens vorausgegangen, und was dann laut wird, war nur Durchbruch des gegen die Katastrophe hin immer heftigeren Gebetskampfes des anderen David.

V. 4—6. Der Leidende gemahnt J. des Widerspruchs der langen Hülflosigkeit mit seiner so oft und schleunig bekundeten Hülfbereitschaft. וְאַתָּה eröffnet einen Umstandssatz des Gegengrundes: obwol du bist . . J. ist קָדוֹשׁ schlechthin rein, eig. abgeschieden (√ קד schneiden, scheiden, wie auch *ṭahura,* das Syn. v. *ḳadusa,* das Intrans. v. *ṭahara* = *ab'ada* entfernen ist und בַּר rein, wurzelversch. v. *pû-rus,* auf √ בר *bar* schneiden, scheiden[1] zurückgeht), näml. vom Weltlichen und Gemeinen, mit Einem Worte: heilig, und hat als solcher sich auch bewiesen, wie die תְּהִלּוֹת Israels bekunden, auf denen oder unter denen er thronet. תהלות sind die Lobgesänge, die Gotte wegen seiner preiswürdigen Eigenschaften und Thaten (die auch selbst תהלות heißen 78, 4. Ex. 15, 11. Jes. 63, 7) dargebracht werden und zwar in seinem Heiligtum Jes. 64, 10. Die Verbindung יוֹשֵׁב תְּהִלּוֹת (mit dem Acc. der Vv. des Wohnens und Weilens) ist wie יֹשֵׁב כְּרוּבִים 99, 1. 80, 2. Die Loblieder, welche als Denkmäler seiner Heilsthaten in Israel ertönen, sind wie Cherubsfittige, auf welchen seine Gegenwart in Israel schwebt. Diese gnädig herrliche Selbstbezeugung Gottes der als der heilige sich von der Vorzeit her stets zu seinen Verehrern gegen deren Verfolger bekannte und ihr Vertrauen rechtfertigte und seines Namens Ehre rettete, bringt der Betende v. 5—6 in Erinnerung. In v. 5 werden Vertrauen und Rettung in Folgezus., in v. 6 in Wechselseitigkeit gestellt. פָּלַט

1) s. Friedrich Delitzsch, Indogermanisch-semitische Wurzelverwandtschaft S. 50.

und מְלַט unterscheiden sich nur durch den härteren und weicheren Lippenlaut, vgl. 17, 13 mit 116, 4. Daß in der Seele des Gekreuzigten sich auch solche Gebetsgedanken regten, darf nicht befremden, da sein gottmenschliches Bewußtsein nach der menschlichen Seite hin israelitisch war, und der Gott Israels ist ja eben der Gott des Heils, die Erlösung ist das von ihm selbst Gewollte, was sollte er also den Erlöser nicht bald erlösen!

V. 7—9. Der Leidende klagt, wie groß seine Schmach, um J. der darin selbst geschmäht wird zu schleuniger Hülfe zu bewegen. Ungeachtet seines Hülferufs ist er im tiefsten Leiden ohne Rettung. Jedes Wort von v. 7 hallt im 2. Theile des B. Jesaia wieder. Dort heißt Israel, wie hier, ein Würmlein 41, 14; dort finden sich diese Leidenszüge alle im Bilde des Knechtes Gottes 49, 7. 53, 3 vgl. 50, 6., bes. 52, 14: „so entstellt, daß er einem Manne nicht mehr gleich sah, war sein Aussehn." תּוֹלַעַת (v. וָלָע = לק √ לָקַק lecken) heißt bes. der Kermeswurm (*vermiculus*, wovon *color vermiculi, vermeil, vermiglio*); aber der Vergleichspunkt ist hier nicht das blutrünstige Aussehn, sondern das so ganz wehrlose und so gar schmachvolle Leiden. עָם ist *gen. subj.* wie גּוֹי Jes. 49, 7. Hier. übers. das ἐξουθένωμα λαοῦ der LXX gut *abjectio* (Tertullian: *nullificamen*) *plebis*, nicht *populi*. Das ἐξεμυκτήρισάν με, womit LXX ילעיגו לי übers., gebraucht Lucas 23, 35 vgl. 16, 14 in der Passionsgeschichte, Erfüllung und Weiss. decken sich so genau, daß die ev. Geschichtschreibung keine adäquateren Ausdrücke finden kann, als die von der Weiss. dargereichten. In הִפְטִירוּ בְשָׂפָה ist was sonst als Obj. der Handlung erscheint (das Maul aufsperren *diducere labia*) als Mittel ihres Vollzugs gedacht, so daß der Verbalbegriff verselbständigt sein Obj. in sich selbst trägt: einen Spalt machen mit dem Maule, vgl. פָּצַר בֶּה Iob 16, 10. נָתַן בְּקוֹל 68, 34. Ges. §. 138, 1 Anm. 3. Das Kopfschütteln ist, wie 109, 25 vgl. 44, 15. 64, 9., Geberde des Befremdens und Erstaunens über Unerwartetes, Absonderliches, nicht ein dem Leid des andern Beifall gebendes *προσνεύειν*, obwol נוּעַ, נוּד, נוּט, *νεύ-ω*, nu-t-o, nic-to, *neigen, nicken* sämtlich Eine Wurzelfamilie bilden. In v. 9 folgen ohne לֵאמֹר die Worte der Spottenden. גֹּל ist nicht 3 *pr.* (LXX vgl. Mt. 27, 43) wie אוֹר, בּוֹשׁ, da es ja nicht erst im *Pi.* (Jer. 11, 20. 20, 12., wo גָּלִיתִי = גִּלַּלְתִּי Ew. §. 121[a]), sondern schon im *Kal* Transitivum ist, auch nicht *inf. abs.* in imper. Sinne (Hitz. Böttch.), obwol diese Infinitivform vorkommt, aber immer nur als *inf. intens.* (Num. 23, 25. Ruth 2, 16 vgl. Jes. 24, 19), sondern gemäß den Parallelen 37, 5 (wo גּוֹל geschrieben ist) Spr. 16, 3 vgl. Ps. 55, 23. 1 P. 5, 7 *imper.*: wälze, näml. dein Leiden und Thun, Jahve zu d. i. gib es ihm anheim. Die Spottenden rufen dieses גֹּל dem Leidenden zu und das Uebrige sagen sie von ihm mit hämischem Seitenblicke. כִּי im Munde der Feinde ist bedingendes ‚falls, wofern' (Hitz.) oder auch (vgl. 18, 20) sarkastisch begründendes ‚denn' (Riehm).

V. 10—12. Der Leidende bittet auf Grund seines gehöhnten Gottvertrauens, daß Gott es erwidere. Mit כִּי bestätigt er die Wirklichkeit

seines Liebesverhältnisses zu Gott, welches die Feinde höhnen; der nicht ausgedrückte Zwischenged.: „so ists auch“ wird begründet, wodurch כִּי affirm. Bed. gewinnt. Das V. גִּיחַ (גָּחָה) bed. sowol intrans. hervorbrechen (aus dem Mutterschoße) Iob 38, 8 als trans. hervorstoßen (vgl. جَحَّ), insbes. die Leibesfrucht Mi. 4, 10. Man könnte es hier in ersterer Bed. fassen: mein Hervorbrechen = Ursache meines Hervorbrechens (Hgst. Baur u. A.), aber man bedarf dieser Metonymie nicht; entw. ist גֹּחִי Part. = גָּחֲיִי mein Hervorstoßender d. i. hervorbrechen Machender oder, da גוח in causativer Bed. nicht zu belegen ist und solche Partic. wie בּוֹס stampfend, לוּט verhüllend, קוֹם aufstehend (Ges. §. 72 Anm. 1) nirgends mit Suff. vorkommen, Part. eines V. גָּחָה hervorziehen (Hitz.), welches viell. nur *per metaplasmum* das *Pil.* גִּחֵחַ mit dem unschön lautenden מְגַחֲחִי vertritt (Ew. §. 151ª *extr.*). Ps. 71 hat dafür גּוֹזִי, so wie מִבְטָחִי für מִבְטִיחִי. Das *Hi.* הִבְטִיחַ bed. nicht blos sicher liegen lassen (Hupf.), sondern vertrauen machen; nach biblischer Anschauung gibt es in dem neugebornen, ja in dem noch ungebornen, nur erst im Mutterleibe lebenden Kinde schon ein aus den fernsten Tiefen des Unbewußtseins empordämmerndes Bewußtsein (Psychol. S. 215). Wenn also der Betende sagt, daß er vom Schoße an auf J. geworfen[1] d. i. mit all seinem Bedürfen und Anliegen einzig und allein auf ihn gewiesen (55, 23 vgl. 71, 6), daß von Mutterleibe an J. sein Gott war, so liegt auch darin mehr als der rein objektive Sinn, daß er in ein solches Verhältnis zu Gott hineinwuchs. Zweimal nennt er seine Mutter. Ueberhaupt ist im A. T. nie von einem menschlichen Vater d. i. Erzeuger des Messias, immer nur von seiner Mutter oder Gebärerin die Rede. Auch besagen die Worte des hier Betenden, daß sein Lebensanfang, auf die äußern Umstände gesehen, ein armseliger war, was gleichfalls mit dem alt- wie neutest. Christusbilde übereinstimmt. Auf Grund seiner so weit zurückreichenden Gemeinschaft mit Gott ergeht nun v. 12 der bis hierher schon überall durchlautende, aber jetzt erst zum Ausdruck kommende Hülfruf. Die beiden כִּי stehen auf gleicher Linie. Daß die Noth nahe ist d. h. andringend, geht gegensätzlich auf die Bitte zurück, daß Gott nicht fern bleiben möge; Niemand hilft ja und kann helfen außer Er allein. Hier ist der 1. Abschnitt zu Ende.

V. 13—14. Im Hinblick auf sein von jeher bestandenes Verhältnis zu Gott ist der Leidende etwas ruhiger geworden, um v. 13—22 sein inneres und äußeres Leben zu beschreiben und so sein Herz zu erleichtern. Er nennt hier seine Feinde פָּרִים (√ פר auffahren, springen) junge Stiere und zwar אַבִּירֵי בָשָׁן (vgl. 50, 13 mit Dt. 32, 14) Starke (v. אָבַר = أفر stark d. i. kräftig, feist, behend s.) Basans, des an üppigen Eichenwaldungen und fetten Triften reichen Landes (בָּשָׁן = *buthêne,* was beduinisch das steinlose fette Weideland bed., s. zu Iob S. 509 f.) nördlich

1) Das *Ho.* hat *o*, nicht *u*, viell. in mehr zuständlicher, der reflexiven sich nähernder (vgl. Ez. 32, 19 mit 32, 32), als rein passiver Bed.; das Sprachbewußtsein scheint so zu fühlen, s. *Megilla* 13ª (und dazu die Erklär. in *Tosefoth*).

vom Jabbok bis zum Abhange der Hermon hinauf, des Landes Og's und später Manasse's (Num. 32, 1); sie heißen so wegen ihrer strotzenden Kraftfülle, welche, weil widergöttlich gewonnen und gebraucht, mehr thierisch als menschlich ist (vgl. Am. 4, 1). Solche Thierbilder ethischen Sinnes erklären sich daraus, daß das Altertum die Instinkte der Thierwelt nach den sittlichen Normen des menschlichen Wesens maß, letztlich aber daraus daß nach unleugbarer biblischer Anschauung, seit der Mensch vom Satan mittels eines Thieres gefällt worden ist, Thier und Satan die beiden in der adamischen Menschheit herrschenden Potenzen sind. כְּתֵר ist steigerndes Synon. von סָבַב. Zu 14[a] vgl. die jeremianischen Anklänge Thren. 2, 16. 3, 46. Zuletzt werden die Feinde alle in das Bild eines Löwen zusammengefaßt, der, wenn er seiner Beute ansichtig wird, zu brüllen anfängt Am. 3, 4. Das hebr. טָרַף *discerpere* klingt in seinen zwei letzten Radicalen mit dem sinnverwandten חָרַף *carpere* zus.[1] Sie sind *instar leonis dilaniaturi et rugientis.*

V. 15—16. Er beschreibt nun, wie er in solcher Umgebung noch ungestorben schon wie todt ist. Bei dem Hingeschüttetsein wie Wasser erinnern wir uns an das entwürdigende Dahingegebensein des Gekreuzigten in einen Zustand der Ohnmacht, in welchem sein Leben, des natürlichen Haltes verlustig, in Auflösung begriffen ist und seine Kräfte versiegen (2 S. 14, 14); bei dem Ausgerecktsein der Gebeine an die gewaltsame Ausspannung seines Körpers (הִתְפָּרְדוּ v. פָּרַד aus einanderbreiten, vgl. فرى seiner Grundbed. nach, welche das Vulgärarab. bewart hat: so anspannen oder ausspannen, daß die Sache keine Biegungen und Falten hat[2], griech. ἐξαπλοῦν); bei dem Geschmolzensein des Herzens an seine Angstglut, an die Entzündung der Wunden und den Andrang des Blutes gegen Kopf und Herz, was bei der Kreuzigung das eigentlich Todbringende ist. נָמַס *in p.* נָמָס ist 3 *pr.*, das Wachs הוֹנָג hat vom Schmelzen (דג ∥ דנג *τηκ*) den Namen. In v. 16 ist die Vergleichung כַּחֶרֶשׂ eventuell (s. 18, 43) gemeint: meine Kraft ist vertrocknet, so daß sie einem Scherben gleich geworden; statt כֹּחִי empfiehlt sich חִכִּי (Saad.), wenn nicht viell. כַּח wie talm. כִּיחַ auch die Bed. Speichel (als edleres Wort für רֹק) hatte. לָשׁוֹן ist außer etwa Spr. 26, 28 überall weiblich, hier hat das Präd., ohne sich nach dem Subj. zu richten, die männliche Grundform; überh. neigt das *part. pass.* zu ungeschlechtigem Gebrauche unter Einfluß der Construction Ges. § 143, 1[b], nach welcher לִשׁוֹנִי als Objektsacc. gedacht sein kann. מַלְקוֹחָי aber ist *acc. loci* (vgl. בְּ 137, 6. Iob 29, 10. אֶל Thren. 4, 4. Ez. 3, 26): meine Zunge ist kleben gemacht an meine Kinnladen *fauces meas.* So stehts mit ihm infolge äußerer Qualen. Seine Feinde hätten aber nicht Macht, wenn Gott sie ihnen nicht gäbe. So ist es also Gott selbst, der ihn in den Tod bettet; שָׁפַח

1) s. über diese beiden Vv. mit gleichem Wurzeldeterminativ **p** Friedrich Delitzsch, Indogermanisch-semitische Wurzelverwandtschaft S. 76—78.

2) s. Boethor, *Dict. franç.-arabe* unter *Étendre* und *Déployer*. Die LA הִתְפָּרְדוּ statuirt hier ein Passivum des Reflexivs des Kal wie הֻחְפְּקָדוּ, s. Nöldeke in Merx' Archiv 1, 458—60.

hinsetzen, hinlegen, mit dem Nebenbegriff der Festigkeit, Dauer ثبات Jes. 26, 12., das Fut. von dem was im Geschehen begriffen. Ebenso erscheint Jes. 53 der Tod des Knechtes Gottes nicht blos als Widerfahrnis, sondern als Verhängnis und nicht blos als göttliche Zulassung, sondern als göttlicher Wille. David wird von Saul dem Könige seines Volkes nahezu bis auf den Tod verfolgt; Jesus aber wird vom Synedrium, der Obrigkeit seines Volkes, den Heiden überantwortet, unter deren Händen er wirklich den Kreuzestod stirbt, es ist ein nach Maßgabe zeitgeschichtlicher Bedingnisse sich vollziehender Justizmord, seinem letzten Grunde nach aber eine gnädige Veranstaltung des heiligen Gottes, in dessen Hand alle Fäden der Weltgeschichte zusammenlaufen und der hier die Sünde zu ihrer eigenen Sühne sich dienstbar macht.

V. 17—19. Auf v. 12 zurückgreifende Fortsetzung der Klage des Sterbenden und schon wie Gestorbenen. In dem thierbildlichen Charakternamen כְּלָבִים tritt neben dem Unverschämten und Gemeinen hier der Zug des Bissigen und Jägerischen d. i. Verfolgerischen besonders hervor, weshalb Symm. u. Theod. *θηράται, κυνηγέται* übers. An die Stelle von כלבים tritt 17^b עֲדַת מְרֵעִים, worauf הִקִּיפוּ (etwas im Kreise thun, kreisförmig umgeben, steigerndes Syn. wie כָּתַר zu סָבַב) entweder *per attract.* (vgl. 140, 10. 1 S. 2, 4) oder wegen des sammelbegrifflichen עֵדָה im Plur. folgt. Tertullian übers. *synagoga maleficorum,* Hier. *concilium pessimorum.* Aber עֵדָה heißt auch eine zu bösem Zwecke zusammengescharte Rotte z.B. עֲדַת קֹרַח. In 17^c ist der Sinn von כָּאֲרִי *instar leonis* entweder der, daß sie, sich einen Angriffspunkt ersehend, um seine Hände und Füße die Runde machen, wie ein Löwe um seine Beute, auf die er sich wirft sobald sie sich regt, oder daß sie, ihn löwengleich umstehend, seinen Händen die Abwehr, seinen Füßen das Entrinnen unmöglich machen. Dieses יָדַי וְרַגְלָי bleibt aber, mag man es als Acc. des Gliedes neben dem Acc. der Person (s. 17, 11) oder als Obj. des aus 17^b zu ergänzenden הִקִּיפוּ fassen, sprachlich hart und schleppend. Dies erkennend bem. die Masora zu Jes. 38, 13, daß כָּאֲרִי in den zwei Stellen, wo es vorkommt (Ps. 22, 17. Jes. 38, 13), in zwei Bedd. (בתרי לישני) vorkomme, wie denn auch der Midrasch כארי des Ps. als Verbum von Bezeichnung mit bannenden magischen Charakteren versteht.[1] Meint die Masora, כָּאֲרִי a. u. St. sei s. v. a. כָּאֲרִים? Dann wäre die Form zwiefach aramäisch: sowol die Participform כָּאֵר (die im Hebr. nur bei Vv.

1) Hupf. verdächtigt jene masor. Bem. (כָּאֲרִי ב' קמצין בתרי לישני) als eine christliche Interpolation, aber sie kommt in dem alphabetischen Masorethregister der ב' ותרוייהון בתרי לישני vor; schon Elias Levita spricht von ihr mit Verwunderung (in c. 10 seines מסרת המסרת), ohne ihre Echtheit zu bezweifeln, die sich ihm also aus Handschriften bestätigt haben muß; auch Heidenheim in der Pentateuch-Ausg. מאור עינים zu Num. 24, 9 führt sie an und bekennt, ohne Verdacht auszusprechen, die Unzulänglichkeit seines Wissens; überhaupt ist bis heute jüdischerseits kein Verdacht ausgesprochen worden, obwol man sich in allerlei ungenügenden Erklärungsversuchen jener Bem. (z. B. in der Zeitschrift *Biccure haʿIttim*) ergangen hat.

med. E vorkommt) als der apokopirte Plur., dessen Vorkommen im Hebr. zwar mit Ges. und Ew. in seltenen Fällen anzuerkennen ist (s. 45, 9 u. vgl. dagegen 2 S. 22, 44), der aber hier die misverständlichste Willkür wäre. Soll כארי als Verbum verstanden werden, so müßte man כְּאֲרֵי lesen. Die Tradition ist hier offenbar eine unsichere. Selbst in HSS sind die LA כָּאֲרוּ und כָּאֲרֵי vertreten. Das Erstere ist sowol von der Masora zu Num. 24, 9 als von Jakob b. Chajim in der *Masora finalis* als handschr. *Chethib* bezeugt.[1] Schon das Trg., welches *mordent sicut leo manus et pedes meos* übers., gibt dem alten Schwanken zwischen subst. und verbaler Auffassung des כארי Zeugnis. Die andern alten Uebers. haben ohne Zweifel כארו gelesen. Aquila in der 1. Ausg. seiner Uebers. übersetzte es ἤσχυναν (von dem aram. talm. כָּאַר = כָּעַר beschmutzen, *part.* כָּאוּר garstig, häßlich), aber das paßt nicht zu Händen und Füßen, und hat also weder Hand noch Fuß. In der 2. Ausg. seiner Uebers. hatte derselbe Aq. dafür wie Symm.: sie haben gebunden[2], nach كرّ كر drehen, schnüren, aber unwahrsch., da das Hebr. für „binden" *constringere* andere Wörter hat. Dagegen läßt sich gegen die Uebers. der LXX ὤρυξαν (Pesch. Syro-Hex. בזעי, Vulg. *foderunt,* Hier. *fixerunt*) nichts Triftiges einwenden, denn 1) wenn man auch kein eigenes V. כָּאַר annimmt, so kann כָּאֲרוּ ebenso aus כָּרוּ (כּוּר) = כָּרָה (כָּרָה) erweitert sein, wie רָאֲמָה Zach. 14, 10 aus רָמָה, vgl. חָאֲמָנָא Dan. 7, 16. Und 2) daß כּוּר und כָּרָה nicht blos ausgraben und eingraben, sondern auch durchgraben bed. können, zeigt außer dem Deriv. מְכֵרָה (nur zufällig zusammenklingend mit *μάχαιρα* v. √ *μαχ makś, mrakś*) derselbe Doppelsinn der Vv. נָקַר, *ὀρύσσειν* (z. B. *ὀρύσσειν τὸν ἰσθμόν* Her. 1, 174), *fodere* (*hastâ*); auch würde LXX Ps. 40, 7 diese Bed. bezeugen, wenn dort *κατετρήσω* (von *κατατιτρᾶν*) die urspr. LA für *κατηρτίσω* wäre. Die √ כר vereinigt die Bedd. graben (z. B. كرا das übliche Wort von Anlegung der Kanäle zwischen Tigris und Euphrat) und runden (z. B. כִּבָּר = כִּרְכַּר, arab. كرّ in Kreisbewegung abprallen, verw. כל, גל), indem es urspr. so ausgraben oder ausstechen bed., daß eine rundliche Höhlung entsteht (vgl. engl. *to curve* rund ausschneiden und arab. كوّر الفارس den Reiter dergestalt werfen, daß er wie rund zusammengeballt

1) Die Angabe כארי ידי ורגלי כארו כתיב ist nicht ohne handschriftliche Bezeugung (z. B. Cod. de Rossi 337), hat aber andere Angaben der Masora gegen sich z. B. die daß zweimal כארי Num. 24, 9. Ez. 22, 25 und zweimal כָּארי Ps. 22, 17. Jes. 38, 13 vorkomme (s. Heidenheim a. a. O. und Baer in dem mit v. Tischendorf herausgegebenen *Psalterium* zu d. St.). Ant. Hulsius hat in seiner Psalterausgabe (1650) כארו nach dem Texte der Complut. beigeschrieben.

2) Auch in Hieronymus' selbständiger Uebers. findet sich neben *fixerunt* die LA *vinxerunt*, wie Abraham von Zante in seiner gereimten Paraphrase des Psalters גַּם כָּאֲרוּ יָדַי וְרַגְלַי אָסָרוּ umschreibt. Der Mangel eines Verbums ist zu fühlbar. Saadia ergänzt es anders: „sie umringen mich wie ein Löwe, zu zermalmen meine Hände und Füße".

herabstürzt). Liest man כָּאֲרִי, so besagt 17c, auf David bezogen, viell. mit Nachwirkung des Bildes von anfallenden Hunden (Böhl), daß die Bösewichter ihn des freien Gebrauchs seiner Hände und Füße mittelst Durchbohrung derselben beraubt haben, so daß er ihrer grausamen Gier unentrinnbar preisgegeben ist. Die Erfüllung durch die Annagelung der Hände und (wenigstens Festschnürung) der Füße des Gekreuzigten liegt zu Tage. Nicht blos hier wird daß der künftige Christus mörderisch durchbohrt werden wird geweissagt, sondern auch Jes. 53, 5., wo er durchstochen (מְחֹלָל) um unserer Sünden willen heißt, und Zach. 12, 10., wo J. sich selbst als in ihm ἐκκεντηθείς bezeichnet. So möchte also die LA כָּאֲרִי wenigstens gleiches Recht auf Anerkennung mit der jetzigen *recepta* haben, für welche Hupf. u. Hitz. ausschließliche Anerkennung fordern, während Böttcher welcher כְּאֲרֵי liest und dieses mit der Bed. „rings umspringend (nach Art der Hunde)" beschenkt, das *sicut leo* für „eine Ausgeburt dürren Judenwitzes" erklärt und auch Thenius alle Mühe, mit derselben auszukommen, für verloren erachtet und mit Meier nach anderer Versabtheilung übers.: „der Bösen Rotte hat sich um mich gemacht wie Leuen. An Händen und Füßen kann ich alle meine Gebeine zählen." Aber wie hinkt dann כָּאֲרִי hintennach! Und wie hinkt יָדַי וְרַגְלָי dem v. 18 voraus! Wie unnatürlich beschränkt es עַצְמוֹתָי, wobei man doch zunächst an Brust und Rippen denkt, auf Hände und Füße! — אֲסַפֵּר ist *potentialis*. Oben v. 15 sagte er, daß seine Gebeine aus ihren Fugen gerückt seien. So wenig das vom Winden vor Angst gemeint sein kann, so wenig ist dieses „ich kann zählen . ." von Abmagerung vor Kummer gemeint; er kann sie zählen, weil er gewaltsam ausgespannt ist und dadurch alle Knochen hervortreten. In diesem Zustande ist er ein Lustspiel seiner Feinde. תְּבִּיט bed. das Richten der Blicke auf etwas, רָאָה בְּ das mit Wolgefallen daran haftende Sehen. Zu den über David hinausgehenden Zügen kommt v. 19 ein neuer: sie theilen sich meine Kleider . . , es steht nicht da, daß sie es im Sinne haben zu thun, sie thun es nicht blos in ihrer Vorstellung, sie thun es in Wirklichkeit. Nie ist David dies begegnet oder doch wenigstens nicht in dem buchstäblichen Sinne seiner Worte, in welchem es Christo begegnet ist. An ihm haben sich 19a und 19b buchstäblich erfüllt: das Theilen der בְּגָדִים dadurch, daß die Kriegsknechte seine ἱμάτια in vier Theile unter sich theilten, das Looswerfen über den לְבוּשׁ dadurch, daß sie den χιτὼν ἄῤῥαφος nicht theilten, sondern verloosten Joh. 19, 23 f. לְבוּשׁ (v. לבשׁ לבס √ לב)[1] fest anliegen, anhaften, wov. auch die Bed. vermischen d. i. eins am andern haften machen ausgeht) ist näml. das Kleid welches eng und dicht dem Leibe angelegt wird, damit er nicht bloß sei; בְּגָדִים die Gewänder, welche man umnimmt, um sich darein zu hüllen, weshalb לבוּשׁ *Sabbat* 77b witzig durch לא בושה (das wobei man sich der Nacktheit nicht zu schämen braucht) im Untersch. von גלימא Mantel

1) Davon der Wallfahrer-Ruf *labbeika;* der Diener sagt so zu seinem Herrn: da bin ich (gleichsam: zweimal für einmal), v. *labb* das Anhangen, sich Einstellen, Gewärtigsein.

(das wodurch man weil es die Umrisse des Körpers verhüllt כְּגוֹלָם erscheint) erklärt wird. Auch Iob 24, 7 u. ö. ist לְבוּשׁ das Unterkleid oder Hemd, das was arabisch schlechtweg ثَوْب *thôb* „das Gewand" heißt, römisch ausgedrückt: die *tunica* im Unterschiede von der *toga*, deren genaue Bezeichnung מְעִיל ist. Es ist mit v. 19 dieses Ps. genau so wie mit Zach. 9, 9 vgl. Mt. 21, 5.; auch da hat die Erfüllung scheinbar Identisches nach beiden Seiten des synonymen Ausdrucks hin verwirklicht.[1]

V. 20—22. In v. 19 hat die Leidensschilderung ihren Gipfel erreicht, denn das Vertheilen und Verloosen der Kleider setzt den gewissen Tod des Leidenden im Sinne der Feinde voraus. Mit וְאַתָּה v. 20 concentriren sich die Blicke des Leidenden den vielfältigen Martern gegenüber mit Einem Male auf J. Er nennt ihn אֱיָלוּתִי *n. abstr.* von אַיָל 88, 5: den Inbegriff von Kraft, gleichsam die Idee oder das Ideal der Kraft; *le-ʿezrāthi* hat wie 71, 12 (vgl. dagegen 38, 23), damit nicht zwei Tonsylben zusammenstoßen, den Ton auf *penult.* חוּשָׁה eilen ist Ein Wort mit dem beduinischen حاس *fut. u*, welches heftige stürmische Bewegung bed. und wovon z. B. *el-aḥwas* der schnelle Läufer gebildet wird (DMZ XXII, 159 f.). In v. 21 bed. חֶרֶב beispielsweise die feindlichen Mordwaffen. In מִיַּד כֶּלֶב ist מִיַּד nicht blos s. v. a. מִן, sondern יָד ist dem Sinne nach s. v. a. Tatze (vgl. כַּף Lev. 11, 27), wie פִּי s. v. a. Rachen, obschon anderwärts nicht blos Hand des Löwen u. Bären 1 S. 17, 37., sondern auch Hände des Schwertes Ps. 63, 11., sogar Hand der Flamme Jes. 47, 14 gesagt wird, indem יד allgem. Bez. dessen ist, was werkzeuglich handelt, packt und bewältigt. Wie beim Hunde יד und beim Löwen פִּי (vgl. aber Dan. 6, 28) als Angriffswaffe erwähnt wird, so bei den Antilopen רֵמִים (nur hier vorkommende kürzere Form für רְאֵמִים 29, 6. Jes. 34, 7) die Hörner, nicht (auch nicht Dt. 33, 17) das Horn. Dennoch übers. Lth. nach LXX Vulg.: *errette mich von den Einhörnern* (s. darüber zu 29, 6). יְחִידָה ist, wie hier und 35, 17 das Parallelglied zeigt, eine Benennung der נֶפֶשׁ. Die LXX übers. beidemal richtig *τὴν μονογενῆ μου*, Vulg. *unicam meam* nach Gen. 22, 2 Richt. 11, 34, die Eine Seele, außer welcher der Mensch keine zweite hat, das Eine Leben, außer welchem der Mensch kein zweites zu verlieren hat, subjektiv gewendet: Seele oder Leben als das Liebste, Theuerste, vgl. Homers *φίλον κῆρ*. Man erklärt auch nach 25, 16. 68, 7: meine Einsame *solitariam*, die Seele als von Gott und Menschen oder doch von Menschen verlassene und in sich selber vereinsamte (Hupf. Kamph. u. A.). Aber das gleichlaufende נַפְשִׁי und die Analogie von כְּבוֹדִי (= נַפְשִׁי) stempeln es zu einem allgemeinen Seelennamen: die Einzige d. i. nicht doppelt Vorhandene und also Unersetzliche. Das Prät. עֲנִיתָנִי könnte s. v. a. עֲנֵנִי sein, gesetzt daß es zu Gunsten nachdrücklicher Vorausstellung des מִקַּרְנֵי רֵמִים seinem *Waw conv.* entrücktes *perf. consec.* ist; aber ein gleichartiges Beispiel für diese Syntax aufzuweisen ist auch Riehm nicht gelungen.

2) s. über solche über Erwarten buchstäbliche Weissagungserfüllungen Saat auf Hoffnung III, 3, 47—51.

Wir fassen עניתני in Anbetracht der Wendung, die der Ps. v. 23 nimmt, als *perf. confidentiae*, indem inmitten des Flehens dem Flehenden die Zuversicht der Erhörung entsteht. Erhören von Antilopen-Hörnern s. v. a. erhörend von ihnen retten, vgl. das ebenso prägnante עָנָה בְּ 118, 5., viell. auch Hebr. 5, 7.[1] Ueber רְאֵם s. zu 29, 6.

V. 23—24. In dem 3. Abschnitt v. 23—32 schließt das große Klaggebet mit Dank und Hoffnung. In Gewißheit der Erhörung folgt das Gelübde des Dankes. Brüder nennt er seine durch Naturbande, aber wie das Folg. zeigt: „ihr Jahve-Fürchtenden", auch durch Geistesbande verbundenen Volksgenossen. קָהָל (v. קָהַל = קָל *καλ-έω cal-o*) deckt sich mit *ἐκκλησία*. Der Leidende ist sich der heilsgeschichtlichen Bedeutsamkeit seines Leidensgeschickes bewußt. Darum will er das Heil, das ihm widerfahren, zum Gemeingut machen. Die Gemeinde soll das Evangelium seiner Rettung vernehmen. Es folgt v. 24 der Eingang dieser Heilsverkündigung, welche sich an das ganze Israel richtet, so weit es den Gott der Offenbarung fürchtet. Der Text der Orientalen (מדרחאי) d. i. Babylonier hatte hier statt וגורו das *Chethib* יגורו mit dem *Kerî* וְגוּרוּ; Eintritt des Jussivs (33, 8) nach den zwei Imper. wäre nicht unpassend. גּוּר מִן (= גָּרַר) ist gesteigerter Ausdruck für יָרֵא מִן 33, 8. Das V. גּוּר bed. *declinare* und von da aus entw. *devertere* (wov. מָגוּר Wohnstatt 55, 16 vgl. *deversorium*) oder (verw. יָגֹר) *reformidare* scheu aus dem Wege gehen, sich scheuen.[2]

V. 25. Dieses Tristich ist das Evangelium selbst. Mit כִּי wird die *materia laudis* eingeführt. עֳנוּת (Hauptform עֳנוּת) Beugung, Niedergedrücktheit, Leiden, v. עָנָה, dem eig. Passionswort; denn auch bei Jesaja 53, 4. 7 heißt der Knecht Gottes מְעֻנֶּה und נַעֲנֶה, und auch Zacharja 9, 9 führt ihn als עָנִי und נוֹשָׁע ein. Falsch LXX. Vulg. Trg.: Geschrei; עָנָה bed. nicht schreien, sondern entgegnen *ἀμείβεσθαι*, hier aber als Stammwort zu ענית gebeugt s., wie im chald. *part. pass.* עָנִין Gebeugte *afflicti* Dan. 4, 24. Aus dem mit בָּזָה wechselnden שִׁקֵּץ (für einen Greuel achten) sieht man, daß der Leidende Gottes Zorn fühlte, aber er wandelte sich in hülfreiche Liebe; Gott hielt ihm sein Antlitz nicht auf die Länge verborgen, er hörte auf ihn, denn sein Flehen gefiel ihm wol. שָׁמַע ist nicht Verbaladj., sondern, da eine bestimmte Thatsache der Errettung vorliegt, Pausalform für שָׁמַע, wie 34, 7. 18. Jer. 36, 13.

V. 26—27. Die Dankespredigt ist nun zu Ende; es folgt ein dankbarer Aufblick zu dem Urheber des Heils, und dieser dankbare Aufblick wird zu prophetischen Aussichten. Dies daß der Leidende in großer Gemeinde (40, 10) so rühmen und danken kann geht von J. aus

1) Thrupp in seinen *Emendations on the Psalms* (*Journ. of class. and sacr. Philology* 1860) vermutet עֲנִיָּתִי meine Elende (meine arme Seele) statt עניתני.

2) Von der ähnlichen Vorstellung des um etwas Herumgehens geht حَذِرَ (vgl. aram. חֲזַר) *cavere*, *timere* aus. Auch جار عَلَيَّ er hat mir Unrecht gethan bed. eig. *declinavit super me* (vgl. 55, 4).

(מֵאֵת wie 118, 23 vgl. 71, 6). Der 1. Halbvers schließt nach Baers richtiger Accentuation mit רַב בַּקָּהָל, welchem תְּהִלָּתִי mit *Dechi* vorausgeht. יִרְאָיו geht nicht auf קָהָל, sondern will wie überall sonst, indem die Gebetsanrede in berichtende Aussage übergeht, auf J. bezogen sein. Daß das Gelübde-Bezahlen im Sinne Davids ein rein ethischer, kein ritualer Akt sei, braucht man a. u. St. nicht anzunehmen. Gerettet will er die pflichtigen שַׁלְמֵי נֶדֶר bringen, die Opfer des Dankes, die er in Todesnöthen Gotte gelobt hat. Nach vollzogener זְרִיקָה Blutsprengung und הַקְטָרָה Darbringung der Fettstücke auf dem Altar wurde das übrige Fleisch der Schelamim von dem Geber zu fröhlichen Mahlzeiten verwendet, für welche bei dem Thoda-Schelamim-Opfer der Tag der Darbringung bis in die Nacht hinein, bei den Gelübde-Schelamim auch noch der folg. Tag gestattet war (Lev. 7, 15 f.). Die Zuziehung Armer, welche das Gesetz nicht gebietet, ist durch diese Gesetzbestimmungen nahe gelegt und durch andere analoge vom zweiten und dritten Zehnten ausdrücklich empfohlen. Darauf bezieht sich v. 27: er will die עֲנָוִים, die geistlich und äußerlich Armen, zu diesem „Essen angesichts Jahve's" hinzuziehen, es soll ein Mahl werden, für welches sie Gotte danken, der es ihnen durch diesen Geretteten beschcert hat. 27^c ist wie der Segenswunsch des Gastgebers an seine oder vielmehr durch ihn Jahve's Gäste: „es lebe euer Herz auf ewig" d. h. dieses Mahl gewähre euch ewig währende Erquickung. וְיִחִי Optativ von חָיָה, hier vom Wiederaufleben des gleichsam gestorbenen (1 S. 25, 37) Herzens in geistlicher Freude. Die Beziehung auf das Schelamim-Ritual leuchtet ein. Und nicht minder, daß hier der Segen dargestellt wird, welcher aus dem Heil, das dem Leidenden widerfahren, für alle Heilsempfänglichen hervorgeht. Aber ebenso deutlich ist, daß dieser Segen in etwas viel Höherem besteht, als in dem materiellen Vortheil, den die Theilnahme am Genusse von Thieropfern gewährt; das Opfer ist geistlich aufgefaßt, so daß die Aeußerlichkeit desselben wie zum blosen Bilde seines Wesens herabgesetzt ist, es handelt sich um eine geistliche Nießung von geistlichen ewigen Folgen. Wie nahe liegt da der Gedanke an die sacramentliche Eucharistie, in welcher uns der andere David, gleich dem ersten durch Leiden des Todes zum Throne gelangt, der Früchte seines Leidens theilhaft macht!

V. 28—32. Wie weit nicht nur die Beschreibung des Leidens des hier Redenden, sondern auch die Beschreibung der Folgen seiner Rettung über die gesch. Wirklichkeit Davids hinausreicht, zeigt die gleichsam den Säulenstuhl des Ganzen bildende langzeilige Schlußstrophe. Der Leidende erwartet als Frucht der Verkündigung dessen, was J. an ihm gethan, die Bekehrung aller Völker. Die Heiden sind uneingedenk geworden und werden sich wieder erinnern; das Obj., an sich klar 9, 18., erhellt aus dem Folg.: es gibt eine *γνῶσις τοῦ θεοῦ* (Psychol. S. 346 ff.) in der Heidenwelt, welche die Predigt von der Rettung dieses Leidenden in ihr Bewußtsein zurückführen wird.[1] Diese Aussicht (vgl. Jer.

1) Augustin *de trin.* XIV, 13: *Non igitur sic erant oblitae istae gentes Deum, ut ejus nec commemoratae recordarentur.*

16,19 ff.) wird v. 29 (vgl. Jer. 10, 7) aus dem königlichen Anrecht Jahve's an alle Völker begründet. Der Herrscher heißt מֹשֵׁל als der von Amtswegen emporgerichtet Dastehende (מָצַל seiner Urbed. nach = مثل *erectum stare,* syn. נָהַן, s. zu 110, 4., vgl. עָמַד Mi. 5, 3). In וּמֹשֵׁל erscheint das Part. gleichwie die 3. *praet.* ohne Personbezeichnung (vgl. 7, 10. 55, 20) als Ausdruck des reinen Praes. und, so zu sagen, als *tempus durans:* er herrscht über die Nationen (ἔθνη). Die Bekehrung der Heiden durch jene Predigt wird also Verwirklichung des Reiches Gottes sein. Nun wird wieder des Essens gedacht. Das Perf. אָכְלוּ (welches wir uns nicht durch Pinsker in אַךְ לוֹ corrigiren lassen) und das Fut. der Folge וַיִּשְׁתַּחֲווּ verhalten sich wie Ursache und Wirkung. Es ist, wie aus v. 27 erhellt, ein geistlich sättigendes Essen gemeint und zwar ein durch die große Rettungsthat Gottes vermitteltes. Am Schlusse von Ps. 69, wo die Form des rituellen Dankopfers geradezu zerbrochen ist, tritt רָאוּ (v. 33) an die Stelle des אָכְלוּ. Dort ist es der Anblick des Geretteten und dankvoll Gott Verherrlichenden, welcher den Mitgenuß des ihm widerfahrenen Heils vermittelt, hier eine wirkliche Nießung, indem die Dankesfreude sich nicht blos im Worte, sondern in einem Dankopfermahle darstellt, wobei in Israel die Heilsbegierigen die Geladenen sind: denn da gilt es die Anerkennung der Großthat eines schon bekannten Gottes, unter den Heiden aber Menschen der verschiedensten Zustände, die Reichsten und Aermsten: denn da ist es eine unverhofft entgegengebrachte Gnade, die um so dankbarer ergriffen wird. So kostbar wird das Mahl sein, daß alle דִּשְׁנֵי־אֶרֶץ d. i. die vor der Erd- und Landesbevölkerung sich durch Ueberfluß zeitlicher Güter auszeichnen (vgl. zu der steigernden Verwendung des ארץ 75, 9. 76, 10. Jes. 23, 9) es diesem Ueberflusse, in dem sie schwelgen könnten, vorziehen und ob der Gnade und Herrlichkeit, welche der Genuß in sich schließt, anbetend sich niederwerfen. Den „Fetten der Erde" stehen diejenigen entgegen, welche vor Elend und Kummer hinabfahren zum Staube (עָפָר in dieser Formel immer wie arab. *turâb* vom Grabesstaube). An die Stelle des Part. יוֹרְדֵי tritt mit וְנַפְשׁוֹ (= וַאֲשֶׁר נַפְשׁוֹ) ein Satz mit וְלֹא im Werthe eines Beziehungssatzes (wie 49, 21. 78, 39. Spr. 9, 13 u. ö.): und diejenigen, welche ihr Leben bisher nicht gefristet haben, nicht fristen konnten (Ges. §. 123, 3c). Hupf. versteht nach Phil. 2, 10 die wirklich Todten, so daß gesagt sein würde, sein Reich erstrecke sich auf Lebende und Todte, auf die Ober- und Unterwelt; aber dankbare Anbetung Gottes seitens der Hadesbewohner ist eine dem A. T. fremde Vorstellung, auf die hier nichts hindrängt, da יוֹרְדֵי עָפָר ebensowol *descensuri* als *qui descenderunt* und חִיָּה נַפְשׁוֹ auch Ez. 18, 27 sein eignes Leben erhalten bed., eine RA, die sich ebensowol im Sinne von *vitam sustentare* als *conservare* gebrauchen läßt. Also: die vor Kummer und Mangel nahezu schon Gestorbenen, auch diese (und wie dankesvoll gerade sie) sinken in die Kniee, weil sie gewürdigt werden, Gäste an diesem Tische zu sein. Es ist dasselbe große Mahl, von welchem Jesaia 25, 6 weissagt und welches er dort mit der Musik seiner Worte begleitet. Und was das Evangelium von der großen Rettungs-

that wirkt, ist nicht allein von schrankenloser Allgemeinheit, sondern auch von schrankenloser Nachhaltigkeit: es pflanzt sich fort von Geschlecht zu Geschlecht. Wir erklärten v. 31 früher: „ein Same, der ihm dienen wird, wird zugezählt werden dem HErrn zum Geschlechte"; יִסָּפֵר als Metapher vom Census 2 Chr. 2, 16 vgl. Ps. 87, 6 und לַדּוֹר nach 24, 6 u. a. St. von einer Gesamtheit Einer Art wie זֶרַע von einer Gesamtheit gleicher Abkunft. Aber der Zus. legt für דור genealogischen Sinn näher und überdies müßte es bei jener Erkl. לְדוֹר statt לַדּוֹר heißen. Deshalb muß es bei der herkömmlichen Erkl. bleiben: „Same (Nachkommenschaft) wird ihm dienen, es wird erzählt werden vom HErrn dem (künftigen) Geschlechte." Entscheidend für diese Erkl. ist לַדּוֹר mit folg. וָבָאוּ, wodurch דור ganz so wie 71,18 den Sinn des künftigen Geschlechts bekommt, indem zugleich klar wird, daß drei Generationen unterschieden werden: die der bekehrten Väter v. 30., die des kommenden דור v. 31 und עַם נוֹלָד auf welches die Heilskunde durch dieses דור fortgepflanzt wird v. 32: „sie werden kommen (בוא wie 71, 18: ins Dasein treten, nicht: sich anschicken wie Ruth 2, 7. Hagg. 1, 14) und verkündigen seine Gerechtigkeit dem Volke das geboren wird, daß er vollführt hat." Hienach ist זרע der Hauptbegriff, welcher sich in דור (יבאו) und עם נולד zerlegt; das undeterminirte „eine Nachkommenschaft" ist nach בֵּן 2, 12 (vgl. בְּדוֹר 95, 10 und mehr sachlich זֶרַע Jes. 53, 10) zu beurtheilen. עם נולד ist das Volk welches geboren wird oder dessen Geburt bevorsteht (78,6), LXX gut: *λαῷ τῷ τεχθησομένῳ* (vgl. 102,19 עַם נִבְרָא *populus creandus*). צִדְקָתוֹ ist die in der Rettung des großen Leidenden offenbar gewordene *δικαιοσύνη* Gottes. Daß er es mit ihm nicht bis zum Tode kommen ließ, ohne ihn seinen mörderischen Feinden zu um so größerer Herrlichkeit zu entrücken, das war göttliche צְדָקָה. Daß er ihn seinen mörderischen Feinden nicht entrückte, ohne es mit ihm bis zum Tode kommen zu lassen — auch diese Zornseite der göttlichen צְדָקָה deutet sich 16c an, aber nur erst von ferne. Denn daß der Knecht Gottes, ehe er das Schelamim-Mahl herrichtet, in welchem er alle Welt der Frucht seines Leidens theilhaft macht, sich selbst als Ascham opfert — das wird erst später unter andern typischen Verhältnissen Gegenstand prophetischer Offenbarung. Der rathschlußmäßige Inhalt des עָשָׂה wird nur nach und nach im A. T. erschlossen. Dieses Eine Wort, so sinnvoll wie 52, 11. 37, 5 Jes. 44, 23 die Hinausführung des Heilswerks besagend, welches präfigurativ sich an David darstellt, faßt alles in sich. Es vergleicht sich dem לַעֲשׂוֹת Gen. 2, 3 am Schlusse der Schöpfungsgeschichte. Es ist das letzte Wort Davids des von Saul Verfolgten, wie *τετέλεσται* das letzte Wort des Gekreuzigten. Daß Gott hinausgeführt was er vorhatte, als er den Sohn Isai's und den Sohn Davids zum Mittler seines Heilswerkes salbte, daß er es hinausgeführt, indem er jenen durch Leiden zum Throne führte und für diesen das Kreuz zur Stiege gen Himmel machte: das ist der Inhalt des vor- und erfüllungsgeschichtlichen Evangeliums, der von Geschlecht zu Geschlecht gehenden göttlichen Predigt.

PSALM XXIII.

Lob des guten Hirten.

1 **Jahve ist mein Hirt, nicht leid' ich Mangel.**
2 **Auf grünen Auen lagert er mich,**
An ruhevollen Wassern gängelt er mich.
3 **Meine Seele erquickt er,**
Leitet mich auf rechten Steigen —
Ob seines Namens.

4 **Wandl' ich auch im Todesschatten-Thale:**
Nicht fürcht' ich Böses, denn du bist bei mir,
Dein Stab und Stecken — die trösten mich.
5 **Du deckest mir den Tisch gegenüber meinen Drängern,**
Ueberströmest mit Oel mein Haupt,
Mein Becher ist Fülle.

6 **Nur Glück und Gnade werden mich verfolgen**
All meine Lebenstage,
Und wieder wohnen werd' ich im Hause Jahve's
In Zeitenlänge.

Die Anordnung könnte nicht sinniger sein, als daß nun auf den Ps., der von einem großen der Menschheit zugerichteten Gnadenmahle redet, ein Ps. folgt, der J. preist als Hirten und Wirt der Seinen. Ist David der Verf., was zu bezweifeln kein Grund vorhanden, so stammt dieser Ps. aus der absalomischen Empörungszeit, und das bestätigt sich auch von allen Seiten. Er ist wie die Ausführung von 4, 8., und auch 3, 7 klingt hier wieder. Er berührt sich aber nicht allein mit diesem Psalmenpaar jener Zeit, sondern auch mit anderen ihr angehörigen Ps., wie 27, 4 und bes. 63, welcher damals gedichtet worden sein soll, als David mit seinen Getreuen sich über den Kidron und Oelberg hinüber in die Einöden der Wüste Juda zurückgezogen hatte, wohin ihm Husai die Nachricht gab, die ihn zu schleunigster Ueberschreitung des Jordans bestimmte. Es ist allen diesen Ps. eigen, daß sich David in ihnen nach dem Hause Gottes wie nach der eigentlichen Heimat seines Herzens zurücksehnt und daß alle seine Wünsche sich in dem Wunsche concentriren, in diesem Hause, an dem er mit der ganzen Liebe seines Herzens hangt, wieder heimisch zu werden. Und stimmt dieses kleine mailich frische tiefinnige zarte Lied nicht auch mit Davids damaligem Darben und Umherirren? Es besteht aus 2 Hexastichen mit kurzer Schlußzeile, ähnlich (wie auch Jes. 16, 9. 10) dem adonischen Verse der sapphischen Strophe, und einem Tetrastich, welches aus so ganz kurzen und längeren Zeilen gemischt ist.

V. 1—3. Der D. nennt J. רֹעִי als seinen und der Seinigen immergleichen gnädigen Versorger und Führer. Die spätere Prophetie verkündigt die sichtbare Parusie dieses Hirten Jes. 40, 11. Ez. 34, 31 u. a. Ist sie geschehen, so findet das רֹעִי יְהוָה aus Menschenmunde das trauliche Echo: *ἐγὼ εἰμὶ ὁ ποιμὴν ὁ καλός*. Wer J. den Alles habenden hat, der hat Alles, es mangelt ihm nicht, näml. כָּל־טוֹב was irgend gut an sich und für ihn wäre 34, 11. 84, 12. נְאוֹת דֶּשֶׁא sind Weideplätze frischen zarten weichen Grüns, wo sichs gemächlich liegt und Ruhe und Genuß sich verbinden; נָאָה (נָוָה) ist seiner Grundbed. nach die Niederlassung als

Wanderungsziel, arab. نَوًى[1] (s. Hupfeld) und dann überh. ein Ruhe-, Weil-, Wohnort, spec. die Oase d. i. Wiesengegend der Wüste. רָבַץ verw. רָבַע (woher der Name der Vier) bed. lagern indem man, wie wir sagen, „alle viere ausstreckt". מֵי מְנוּחוֹת sind Wasser, wo der Müde den anmutigsten Ruheplatz findet (nach Hitz. durch den Plur. des regirenden Worts herbeigeführter, jedenfalls aber superlativischer Plur.) und zugleich sich erfrischen kann. Dazu paßt נָהַל als ein vom sanften Gängeln und insbes. vom Führen der Herde zum Tränkort, wie הֵרְבִּיץ vom Ruhenlassen, bes. in der Mittagszeit Hohesl. 1, 7., übliches Hirtenwort, vgl. ὁδηγεῖν Apok. 7, 17. שׁוֹבֵב נַפְשִׁי (sonst הֲשִׁיבָ) bed. die Seele wieder zu sich selbst, die sich ungleich gewordene wieder in Gleichgewicht bringen (vgl. نَدَّ IV beruhigen), also neu beleben *recreare*. Er thut das der Seele, indem er ihr in Dürre und Hitze der Anfechtung und Trübsal Kräfte des Lebens zu schmecken gibt, welche sie laben und stärken. Das *Hi.* הַנְחָה ist wie 143, 10 das verstärkte נָחָה (77, 21), arab. نَحَا richten (*dirigere*), Richtung geben, in bestimmter Richtung bewegen; der D. rühmt, daß J. ihn sorgsam, ohne Gefährde und Irrung führt in מַעְגְּלֵי־צֶדֶק geraden und zum rechten Ziele führenden Geleisen, und zwar לְמַעַן שְׁמוֹ. Er hat sich als den Gnädigen offenbart und als solcher will er sich auch an der Bedürftigkeit dessen der sich seiner Leitung untergibt bewähren und verherrlichen.

V. 4—5. Stab und Stecken sind hier nicht etwa die des Wandelnden, was ein beirrender Absprung zu einem andern Bilde sein würde, sondern die Jahve's des Hirten (שֵׁבֶט wie Mi. 7, 14 und daneben, vgl. Num. 21, 18., מִשְׁעֶנֶת zur Ausmalung des Bildes) als Mittel der Leitung und der Abwehr. Der Eine Stab, welchen emporhaltend der Hirt die Herde leitet und auf welchen gestützt er die Herde fürsorglich beobachtet, hat sich in der Vorstellung verzwiefacht: dieser Stab und Stecken in Gottes Hand trösten ihn d. i. gewähren ihm das Gefühl der Sicherheit und also getrosten Mut. Selbst dann, wenn er durch todesschattenfinstere, todesnächtige Thalschucht wandert (גַּם כִּי *etiamsi* immer mit Fut., vgl. dagegen *etiam quum* mit Perf. Jos. 22, 7), wo Ueberfall und Unfälle aller Art ihn bedrohen, fürchtet er kein Unglück. Die LXX schmälert das Bild, indem sie בגיא nach dem aram. בְּגוֹא Dan. 3, 25 ἐν μέσῳ übers. Das hier zum ersten Male in der alttest. Literatur vorkommende N. צלמות ist urspr. kein Compos., sondern von einem V. צלם ظلم *opprimere*, welches sowol von despotischer Bedrückung als von drückendem lastendem verhüllendem Dunkel gebraucht wird, nach d. F. עַבְדוּת gebildet, aber צַלְמָוֶת ausgesprochen (vgl. חַצַרְמָוֶת *Ḥaḍramôt* = Todesgehöft, בְּצַלְאֵל In-Gottes-Schatten) bed. es Todesschatten als Benennung des schauerlichsten Dunkels, wie des Hades Iob 10, 21 f., aber auch eines Schachtes Iob 28, 3 und insbes. des Dunkels, wie es sich in

1) Wie dieses Wort Reise und Reiseziel bed., so z. B. أَمَل Lebensfrist (Lebenszeit) und Lebensziel (Tod).

einer menschenleeren wilden Einöde fühlbar macht Jer. 2, 6. Nachdem in v. 4 das Bild vom Hirten erblichen, kommt das vom Wirte zum Vorschein. Die Feinde müssen, ohne etwas dagegen thun zu können, zusehn (נגד wie 31, 20), wie J. seinem Gaste reichlich aufträgt, ihn mit Wolgerüchen wie bei fröhlichem stattlichem Mahle übergießt (92, 11) und ihm bis zum Berauschen voll einschenkt. Es ist damit nicht nothwendig eitel geistlicher Segen gemeint: der vor Absalom flüchtige und von der Masse des Volkes verlassene König war mit seiner Schar auch äußerlich in Gefahr, von Mangel aufgerieben zu werden, es ist also auch zuströmender Ueberfluß täglichen Brotes wie 2 S. 17, 27—29 gemeint, aber auch dieser, geistlich angesehen, als himmlische Gabe, und so daß die leibliche Sättigung und Erfrischung und Erquickung nur die Außenseite gleichzeitiger inwendiger Erfahrung ist.[1] Auf das Fut. תַּעֲרֹךְ folgt nach dem üblichen Rückgang auf das Perfekt als Grundform das nicht minder präsentisch gemeinte דִּשַּׁנְתָּ. Und in der Schlußaussage ist כּוֹסִי mein Becher metonymisch s. v. a. meines Bechers Inhalt. Dieser ist רְוָיָה bis zum Berauschen sättigende Fülle.

V. 6. Feinde verfolgen ihn jetzt, aber eitel Glück und Gnade wird ihn verfolgen und also seine jetzigen Verfolger aus dem Felde schlagen; אַךְ urspr. affirmativ, hier restriktiv, gehört in seiner Bed. *nil nisi* (39, 6. 12. 139, 11) zum Subjektbegriffe. LXX Symm. Quinta Syr. Vulg. nehmen רויה אך טוב zusammen, dadurch beirrt, daß טוב וחסד sonst nirgends gepaart werden. Ueberhaupt ist der Ausdruck sonst beispiellos: wie gute Geister wird J. טוֹב und חֶסֶד entsenden, Davids Feinde zu überholen und ihn gegen diese zu ihrer Beschämung zu decken, und zwar lebenslang (Acc. der Währung). Wir brauchen nun, bei unserer Bez. des Ps. auf die absalomische Verfolgung, weder uns einzureden, daß וְיָשַׁבְתִּי s. v. a. וְשָׁבְתִּי 27, 4 (LXX Symm. Hier.), noch daß es s. v. a. וְיָשַׁבְתִּי sei. Der Inf. ist hier logisch unstatthaft und mit dem Inlaut *ă* statt *i*, welcher hier (vgl. dagegen חַחְתִּי) verwirrende Willkür wäre, unerhört. Aber auch daß es aus וישבתי verkürzt sei, läßt sich aus Jer. 42, 10 nicht wahrscheinlich machen, da שׁוּב dort *redeundo* = *rursus* bed.; LXX übers. allerdings *καθίσαντες*, wie 1 S. 12, 2 *καὶ καθήσομαι*, ohne daß sich aber daraus (bei der Unsicherheit dieser Uebersetzer und ihres Textes) ein sicherer Schluß auf vorhandenen Sprachgebrauch ziehen läßt, der bei solcher Verkürzung aus dem Bereich eines Verbums in den des andern gerathen wäre, was bei תַּמָּה = נָתַמָּה 2 S. 22, 41 nicht der Fall ist. Wir haben vielmehr eine *constr. praegnans* vor uns: „und ich werde wiederkehren (*perf. consec.*) im Hause Jahve's" d. i. wieder zurückgekehrt im Hause Jahve's wohnen. Auch an sich schon könnte וְשַׁבְתִּי בְ bed. *et revertam ad* (vgl. 7, 17. Hos. 12, 7), wie עָלָה בְ 24, 3 *adscendere ad* (*in*). Aber die beigefügte Angabe der Dauer לְאֹרֶךְ יָמִים (wie 93, 5. Thren. 5, 20: אֹרֶךְ √ רך Reckung, Streckung = Länge) spricht dafür, daß בְ mit dem in וּשׁבתי als Selbstfolge enthaltenen וישבתי zusammenzudenken ist.

1) Im Munde des neutest. Beters, zumal am *dies viridium*, ist es der Tisch des Herrnmahls, wie auch Apollinaris andeutet, wenn er ihm das Beiwort *ῥιγεδανῶν βρίθουσαν horrendorum onustam* gibt.

PSALM XXIV.

Zurüstung zum Empfang des HErrn der da kommt.

A) Der Aufgangs-Psalm (unten am Zionsberge).

Chor des Festzugs.

1 Jahve's ist die Erd' und ihre Fülle,
Erdkreis und Wohnende darauf.
2 Denn Er, über Meeren hat er sie gegründet
Und über Strömen stellte er sie fest.

Eine Stimme.

3 Wer darf besteigen den Berg Jahve's,
Und wer darf stehn an seiner heiligen Stätte?

Eine andere.

4 Wer schuldloser Hände und reines Herzens,
Wer nicht erhebt zu Eitlem seine Seele
Und nicht schwört zu Betruge —

Chor.

5 Wird Segen hinnehmen von Jahve
Und Gerechtigkeit vom Gotte seines Heils.
6 Das ist das Geschlecht der Trachtenden nach ihm,
Der dein Antlitz Suchenden — Jakob. (*Sela*)

B) Der Eingangs-Psalm (oben vor der Zionsburg).

Chor des Festzugs.

7 Hebt auf, ihre Thore, eure Häupter,
Und erhebt euch, ihr Urzeit-Pforten,
Daß einziehe der König der Ehren!

Eine Stimme wie von den Thoren.

8 Wer ist denn der König der Ehren?

Chor.

Jahve, ein Gewaltiger und ein Held,
Jahve, ein Held im Kriege.
9 Hebt auf, ihr Thore, eure Häupter
Und erhebt euch, ihr Urzeit-Pforten,
Daß einziehe der König der Ehren!

Wie von den Thoren.

10 Wer ist er denn, der König der Ehren?

Chor.

Jahve der Heerscharen,
Der ist der König der Ehren. (*Sela*)

Sehnsucht nach dem Hause Jahve's auf Zion sprach Ps. 23 aus; den Einzug Jahve's in Zion und die rechte Beschaffenheit des mit ihm Einziehenden besingt Ps. 24., damals gedichtet, als die Bundeslade von Kirjath Jearim nach dem Zionsberge gebracht wurde, wo sie David in einem eigens dazu erbauten Zelte aufstellen ließ 2 S. 6, 17 vgl. 11, 11. 1 K. 1, 39., oder auch, was die Schilderung Jahve's als Kriegshelden wahrscheinlicher macht, in einer Zeit, wo die in den Krieg mitgenom-

mene Bundeslade (s. Ps. 68) nach dem Zionsberge zurückgebracht wurde. Aehnlich ist Ps. 15. Aber nur 24, 1—6 ist das Seitenstück dazu und es gebricht dieser 1. Hälfte von Ps. 24 nichts an vollendeter Selbständigkeit. Deshalb theilt Ewald Ps. 24 in zwei verschiedenzeitige, obwol altdavidische Lieder: das bei Uebersiedelung der Bundeslade nach Zion gesungene Siegeslied 24, 7—10 und ein dieses epochemachende Begebnis voraussetzendes reines Lehrlied 24, 1—6. Und wirklich liegt es bei diesem Ps. verhältnismäßig näher als bei Ps. 19, ihn für zwei zu Einem verbundene Lieder zu halten, aber diese zwei Lieder hangen innerlich zus., sie haben in Jahve's Kommen zu seinem Tempel Anlaß und Ziel und bilden also ein zweitheiliges Ganzes. Dem überschriftlichen לדוד מזמור fügt LXX τῆς μιᾶς σαββάτου[1] (שׁל אחד בשׁבת des ersten Tags in der Woche) hinzu, wonach dieser Ps. herkömmlicher Sonntagsps. war. Dieser Zusatz bestätigt sich durch die talmudischen Angaben in *Thamid extr.*, *Rosch ha-Schana* 31a, *Sofrim* c. 18 (vgl. oben S. 25). In der zweiten der citirten Talmudstellen sucht R. Akiba die Gründe dieser Auswahl mit Bezug auf die Schöpfungsgeschichte zu bestimmen.

In das Gesangbuch Israels aufgenommen, wurde dieser Ps. mit Absehn von seinem urspr. Anlasse und Zwecke ein alttest. Adventslied zu Ehren des zu seinem Tempel kommenden Herrn Mal. 3, 1 und der Ruf: Hebt auf, ihr Thore, eure Häupter gewann wesentlich gleichen Sinn wie die Stimme des Rufers bei Jesaia 40, 3: Bahnet Jahve's Weg, ebnet in der Steppe eine Straße unserem Gotte! In dem neutest. Bewußtsein tritt an die Stelle der ersten Parusie die zweite, die Zukunft des Herrn der Herrlichkeit zu seiner Gemeinde, die sein geistlicher Tempel ist und in diesem Ps. aufgerufen wird, ihm würdigen Empfang zu bereiten. Die in der griech. Kirche immer noch gangbare Deutung der 2. Hälfte des Ps. von dem Eintritt des Todesüberwinders in den Hades, welche das Nikodemos-Evangelium (s. Tischendorfs *Evv. apocrypha* p. 306 s.) in Umlauf gesetzt hat, und die patristische Deutung desselben von der εἰς οὐρανοὺς ἀνάληψις τοῦ κυρίου verstoßen ebensosehr gegen die Gesetze der Auslegung als gegen den Parallelismus der alt- und neutest. Thatsachen.

V. 1—6. Jahve dessen Gnadenthron jetzt auf Zion sich niederläßt, hat nicht, wie die Götter der Heiden, ein begrenztes Herrschaftsgebiet: sein Majestätsrecht befaßt die Erde und ihre Fülle (50, 12. 89, 12) d. i. alles was nur immer sich auf ihr und in ihr befindet, den Erdkreis תֵּבֵל (d. i. die οἰκουμένη, s. zu 9, 9) und die darin (darauf) wohnen.[2] Denn Er הוּא ist Eigner der Erdwelt, weil ihr Schöpfer. Er hat sie über Meeren d. i. dem Ocean und seinen Strömungen נְהָרוֹת ῥέεθρα (Jon. 2, 4) gegründet, denn die Wasser waren eher als das Festland und dieses ist auf Gottes Allmachtswort aus jenen aufgetaucht, so daß also das über den Meeresspiegel sich erhebende Festland, welches ja auch in seinem Innern תְּהוֹם רַבָּה (Gen. 7, 11) birgt, Wasser wie zu seiner Basis hat (136, 6),

1) Die Londoner Papyrus-Fragmente bei Tischendorf *Monum.* I, 247 lesen *TH MIA TΩN ΣABBATΩN.* Im hexaplarischen Texte fehlte dieser überschriftliche Zusatz.

2) Paulus begründet 1 Cor. 10, 26 mit diesem v. (vgl. 50, 12), daß ein Christ (abgesehen von Liebesrücksicht auf Schwache) alles was auf dem Fleischmarkt verkauft werde, ohne sich drum zu kümmern, ob es im Götzentempel gewesen oder nicht, genießen dürfe. Ein talm. Lehrer *Berachoth* 35a leitet daraus die Pflicht des Tischgebets ab: wer ohne Danksagung genießt ist wie einer der sich an קדשׁי שׁמים vergreift; erst das Gebet vermittelt das Recht des Genusses.

obwol es eher in sie versinken als sich oberhalb halten würde wenn es nicht durch Gottes Schöpfermacht in sich selber gestützt wäre. Hierauf erhebt sich die Frage: wer darf besteigen den Berg Jahve's und oben an seiner h. Stätte stehen? Die Fut. haben potentiale Bed.: wer kann es getrost thun, wie also muß der beschaffen sein, den J. in seine Gemeinschaft aufnimmt und dessen Anbetung er sich gefallen läßt. Antwort: er muß sein ein Schuldloser in seinem Handeln und ein Lauterer in Gesinnung, ein solcher der nicht erhebt לַשָּׁוְא (nach der Masora mit *Waw minusculum*) seine Seele, שָׁוְא (= שָׁוְא v. שׁוֹא) ist das Wüste, Eitle und, da das Göttliche das wahrhaft Seiende ist, das Widergöttliche, und (אֶל) נָשָׂא נַפְשׁ לְ bed. seine Seele 25, 1 oder sein Sehnen und Streben auf etw. richten Dt. 24, 15. Spr. 19, 18. Hos. 4, 8. Das *Kerî* נַפְשִׁי ist alt und anerkannt von den ältesten Zeugen.[1] Selbst LXX Cod. Alex. übers. *τὴν ψυχήν μου*, wogegen Cod. Vat. (Eus. Apollin. Theodor. u. s. w.) *τὴν ψυχὴν αὐτοῦ*. Es ist kritisch ebenso unantastbar, als exegetisch unbegreifbar, נַפְשִׁי wäre dann s. v. a. שְׁמִי Ex. 20, 7., was aber selbst von Am. 6, 8. Jer. 51, 14 aus nicht als möglich erscheint. Wir lassen dieses *Kerî* in seinem unerschütterlichen kritischen Rechte. Daß aber der D. so geschrieben, ist unglaublich. In v. 5 wird (ähnlich wie am Schlusse von Ps. 15) in weitergehenden Prädicaten gesagt, ein solcher sei der Würdige, nach dem v. 3 gefragt ward. Ein solcher יִשָּׂא בְרָכָה wird Segen hinnehmen (Dt. 33, 3) oder erlangen (Est. 2, 17) seitens Jahve's und Gerechtigkeit vom Gotte seines Heils (25, 5. 27, 9). Gerechtigkeit d. i. Gottgemäßheit und Gottgefälligkeit erscheint hier als Gabe, in welchem Sinne es mit יֵשַׁע wechselt (z. B. 132, 9. 16), es ist die Gottesgerechtigkeit, nach welcher auch der Gerechte, aber nicht Selbstgerechte hungert und dürstet (Mt. 5, 6 vgl. Spr. 21, 21), jene sittliche Vollendung, welche die hergestellte und zugleich die ausgewirkte Gottesbildlichkeit ist: die Verklärung in das Bild des Heiligen selber. Mit v. 5 ist die Frage v. 3 beantwortet; v. 6 fügt hinzu, daß die so Gearteten, welche deshalb der Heilsgaben Gottes gewärtig sein dürfen, die wahre Gemeinde Jahve's, das Israel Gottes, das seiner Idee entsprechende Jakob sind. דּוֹר (eig. Umlauf, arab. *dahr*, √ דר umlaufen, kreisen), hier wie 14, 5. 73, 15. 112, 2 (vgl. *γενεά* Mt. 17, 17 u. ö.) von einer nicht durch Gleichzeitigkeit, sondern Gesinnungsgleichheit ver-

1) Die LA נַפְשִׁי wird vertreten von Saadia (in *Emunoth* c. II, wo נפשי = שמי), Juda ha-Levi (*Cuzari* III, 27), Abulwalid (*Rikma* p. 180), Raschi, Kimchi, Sohar, Codd. (darunter der von 1294) und den meisten Ausg. (unter denen Complut. נפשי im Texte hat). Auch Abenezra, den Norzi misverstanden, kehrt das Verhältnis von *Chethîb* und *Kerî* keineswegs um, נפשי gilt ihm als *Kerî* und er erklärt es als Metapher (Anthropomorphismus): יכתוב נפשי דרך כנוי. Nur Elias Levita verwirft das *Kerî* נפשי und fordert für נפשי *Var. munusculum*, aber auf Grund einer misverstandenen Masora (s. Baers kritische Note zu u. St.) und nicht ohne dessen masoretische Bezeugung einzuräumen (וכן ראיתי ברוב נוסחאות המסורה). Er ist der einzige Textkritiker, der es verwirft. Denn Jakob b. Chajim wundert sich blos darüber, daß נַפְשִׁי nicht in dem Masoret-Register der mit *Waw* geschriebenen und mit *Jod* zu lesenden Wörter vorkommt. Und auch Norzi verwirft dieses *Kerî* nicht, dem er bei weitem überwiegende Bezeugung zugestehen muß, er möchte sich desselben nur gern entledigen.

bundenen Gesamtheit, alliterirt mit dem folg. דֹּרְשָׁיו (*Chet.* דרשו ohne *Jod plur.*); מְבַקְשֵׁי פָנֶיךָ wie 27, 8 ist zweiter von דּוֹר abhängiger Gen. Die Aussage geht hier am Schlusse in Gebetsanrede über. Und יַעֲקֹב ist summirendes Präd.: kurz diese sind Jakob nicht blos nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste und also in Wahrheit (Jes. 44, 2 vgl. Röm. 9, 6. Gal. 6, 16). Mit LXX Vulg. Pesch. אלהי einfügend (Ew. Olsh. Hupf. Böttch. Riehm) erleichtert man das Verständnis der Aussage, aber indem man zugleich den Nerv ihres Sinnes durchschneidet. Mit Recht entschlagen sich Aq. Hier. Lth. dieses Einschiebsels. Das mehrfältige Prädicat concentrirt sich in dem Einen יעקב, auf das es abzielt. Und hier steigert sich die Musik; der erste Theil des Doppel-Ps. verhallt in dem Spiele der levitisch-priesterlichen Instrumente, denn die Bundeslade wurde eingebracht בְּכָל־עֹז וּבְשִׁירִים, wie 2 S. 6, 5 (vgl. 14) zu lesen ist.

V. 7—10. Der Festzug ist nun oben an den Thoren der Zionsburg angekommen. Diese heißen פִּתְחֵי עוֹלָם Ewigkeits-Pforten (nicht *der welt,* wie Lth. gegen den alttest. Sprachgebrauch übers.) entw. als solche denen frommer Glaube ewige Dauer hofft, wie Hupf. Hitz. erkl., indem sie darunter gegen die Ueberschrift die Thore des salom. Tempels verstehen, oder, was wir im Munde derer die davor stehen weit passender finden, als die in die graue Vorzeit (עוֹלָם wie z. B. Gen. 49, 26. Jes. 58, 12), die Zeit der Jebusiter, ja Melchisedeks zurückreichenden Portale. durch welche jetzt der König einziehen will, dessen ganzes Wesen und Thun Glorie ist. Die Thore der Zionsburg sind es, an welche der Aufruf ergeht, sich der Würde des einziehenden Herrn gemäß, dem sie zu niedrig und winzig sind, zu erweitern. Sich freuend der hohen Ehre, der sie gewürdigt werden, sollen sie ihre Häupter erheben (Iob 10, 15. Zach. 2, 4) d. i. ihre Oberschwellen emporrichten, hoch und weit sollen sich der Urzeit Pforten aufthun.[1] Da hallt dem Festzuge von den Zionsthoren, den nur große Herren einziehen zu lassen gewohnten, die Frage entgegen, wer denn (זֶה zur Belebung der Frage Ges. §. 122, 2) dieser glorreiche König sei, und sie beschreiben ihn näher: es ist der Heldengott, durch den Israel den Jebusitern diesen Zion mit dem Schwerte entwunden und bisher immer gesiegt hat. Die adj. Steigerungsform עִזּוּז (wie לְמוּד Nebenform zu חָזָק, קָשׁוּב) nur noch Jes. 43, 17.; גִּבּוֹר מִלְחָמָה Zurückdeutung auf Ex. 15, 3. So sollen denn die Thore ihre Häupter erheben und die Urzeit-Pforten sich erheben d. i. hoch und weit aufthun, was hier nach der bekannten Sitte, Kehrverse und kehrversartige Wiederholungen leise abzuwandeln, mit *Kal* statt *Ni.* ausgedrückt wird (נָשָׂא sich erheben wie Nah. 1, 5. Hos. 13, 1. Hab. 1, 3). Die Thore Zions fragen noch einmal, aber nicht mehr in Unschlüssigkeit, sondern um noch weiter das Lob des großen Königs zu vernehmen. Es ist jetzt eine Frage der Wißbegier; die Häufung der Fürwörter (wie Jer. 30, 21 vgl. 46, 7. Est. 7, 1) macht sie dringlich *(quis tandem, ecquisnam).* Die Antwort lautet: „Jahve Zebaoth, der ist der (jetzt

1) Ueber das *Munach* statt *Metheg* in וְתִנָּשְׂאוּ s. Baers Accentsystem VII, 2.

seinen Einzug haltende) König der Ehre". יְהוָה צְבָאוֹת ist der in der Königszeit Israels üblich gewordene eigentliche Königsname Jahve's צְבָאוֹת ist von יְהוָה regierter Gen. und bed. überall sonst menschliche *exercitus,* weshalb Baur mit Herder annimmt, dieser Gottesname habe urspr. den seinem Volke im Kriege helfenden Gott bezeichnet und daß erst später צבאות auf die Himmelsheere und noch später auf die Gesamtheit der Creaturen bezogen worden sei. Die Uebersetzungen *κύριος στρατιῶν* (A. S. Th.), *κύριος τῶν δυνάμεων* (LXX Ps.), *κύριος ὁ παντοκράτωρ* (LXX z. B. Nah. 3, 5) würden diese drei Stadien der Auffassung darstellen. Aber wäre die erste dieser drei Auffassungen die ursprüngliche, so begreift sich nicht, weshalb dieser Gottesname zur Signatur der Königszeit gemacht sein sollte (vgl. dagegen Ex. 7, 4. 12, 41 und häufig). Das Eigentümliche der Königszeit aber ist der Kampf des Volkes Jahve's mit den Völkern ringsum, deren Religion in Vergötterung der Gestirne besteht, besonders den Aramäern. Demgemäß hat צבאות in diesem Gottesnamen doch wol von vornherein die durch Erlebnisse und Aussagen wie Gen. 32, 2 f. Dt. 33, 2. Richt. 5, 20 vorbereitete Beziehung auf Engel und Sterne, welche 103, 21. 148, 2 צְבָאָיו heißen: Jahve's Heere bestehen aus himmlischen Helden Jo. 4, 11 und aus den auf den Himmelsplan wie in Schlachtordnung ausziehenden Sternen Jes. 40, 26 (צָבָא = صبأ hervorgehen, bes. vom aufgehenden Sterne). Es ist also der über die himmlischen Heerscharen gebietende Herrscher, welcher Einlaß begehrt. Da schweigen die Thore und öffnen sich und J., über den Cheruben der h. Lade thronend, zieht in Zion ein.

PSALM XXV.

Gebet um gnädige Schirmung und Leitung.

1 א Auf dich, Jahve, richt' ich meine Seel' empor.
2 ב Mein Gott, bei dir verbleib' ich, mög' ich nicht zuschanden werden,
Mögen nicht frohlocken meine Feinde mir.
3 ג Gar niemand der deiner harret wird zuschanden,
Zuschanden werden die grundlos Treubrüchigen.
4 ד Deine Wege, Jahve, thu mir kund,
Deine Pfade lehre mich.
5 ה Handleite mich in deiner Wahrheit und lehre mich,
Denn du bist der Gott meines Heils;
Auf dich hoff' ich fort und fort.
6 ז Sei eingedenk, Jahve, deiner Erbarmungen und Gnaden,
Denn von Ewigkeit her sind sie.
7 ח Halt meine Jugendsünden und Frevel im Gedächtnis nicht,
Nach deiner Gnade gedenk du meiner
Von wegen deiner Güte, Jahve!
8 ט Treumeinend und gütig ist Jahve,
Drum unterweist er Sünder im rechten Wege.
9 י In dem was recht ist leitet er Demütige,
Und lehret Demütige seinen Weg.
10 כ Kommt Jahve zu solchen die seinen Bund und Zeugnisse halten,
So sind alle seine Pfade Gnade und Wahrheit.

11 ל Laß, Jahve, ob deines Namens Vergebung werden meiner Schuld,
Denn groß ist sie.
12 מ Mann voll Furcht Jahve's, wer immer das ist,
Unterweisen wird er den im Wege rechter Wahl.
13 נ Nächtigen wird seine Seel' in Gutem
Und sein Same das Land ererben.
14 ס Sein Geheimnis theilt Jahve den ihn Fürchtenden mit,
Und seinen Bund läßt er sie wissen.
15 ע Empor zu Jahve sind beständig meine Augen,
Denn Er wird hinausführen aus dem Netze meine Füße.
16 פ Passe auf mich und sei hold mir,
Denn einsam und elend bin ich.
17 צ Zwangsale haben sich über mein Herz verbreitet,
Aus meinen Beängstigungen führe mich heraus!
18 ר Richt' auf mein Leid und Ungemach den Blick,
Und gewähr Vergebung all meinen Sünden.
19 ר Richte den Blick auf meine Feinde, daß sie viel
Und mit unbilligem Haß mich hassen.
20 ש Schirme meine Seele und reiß mich heraus,
Laß mich nicht zuschanden werden, denn in dich berg' ich mich.
21 ת Treu und Redlichkeit mögen mich behüten,
Denn ich hoff auf dich.
22 פ Frei mache, Elohim, Israel
Aus allen seinen Drangsalen.

Eine Frage, ähnlich der Frage: *wer darf besteigen den Berg Jahve's?* welche Ps. 24 stellte, wirft Ps. 25 auf: *wer ist der Mann, der J. fürchtet?* um sie mit schönen und großen Verheißungen zu beantworten. Es ist ein still zuversichtliches Gebet um Hülfe wider die Feinde und um Gottes unterweisende sündenvergebende und leitende Gnade, ohne bestimmten zeitgeschichtlichen Hintergrund und ohne ausgeprägte individuelle Züge — einer der 9 alphabetischen Ps. der Gesamtsamlung, das Seitenstück zu Ps. 34., mit dem er auch in manchen Sonderbarkeiten des akrostichischen Baues zusammenstimmt; denn beide Ps. haben keine ו-Str., sie laufen in den Anfängen des מ, ע und פ I dem Laute und Sinne nach nebeneinander und beide haben nach durchgeführtem Alphabet noch eine mit פ II beginnende Schlußstrophe verwandten Anfangs und Inhalts. Diese Gleichmäßigkeit führt auf Einen Verf. David für diesen zu halten sehen wir uns durch die alphabetische Anordnung, welche auch hier wie in Ps. 9—11 frei gehandhabt und nicht vollständig durchgeführt ist, wenigstens nicht gehindert. Aber bei dem allgemein sittlich-religiösen Inhalt fehlt es auch an positiven Beweisen. In der allgemeinen heilsordnungsmäßigen Haltung trifft Ps. 25 mit vielen nachexilischen zus. Er enthält nichts was nicht dem Glaubensbewußtsein der Gemeinde aller Zeiten homogen wäre, nichts spezifisch Alttestamentliches und Israelitisches, weshalb Theodoret sagt: *ἁρμόζει μάλιστα τοῖς ἐξ ἐθνῶν κεκλημένοις.* Aus v. 6 und 15 sind die Introiten des 2. und 3. Sonntags der Quadragesima entnommen, welche deshalb die Sonntage *Reminiscere* und *Oculi* heißen. Eine schöne Umdichtung ist Paul Gerhards „Nach dir, o Herr, verlanget mich".

V. 1—2. Der Ps. beginnt wie Ps. 16. 23 monostichisch; v. 2 ist die Str. ב, indem אֱלֹהַי (sofern man nicht nach der Wortstellung 31, 2 בְּךָ אלהי lesen will) nach Art der Interjectionen bei den Tragikern z. B. *ὦμοι* nicht zum Verse gerechnet ist (J. D. Köhler). Hülfsbedürftig und voll Heilsverlangen erhebt er seine von aller irdischen Begier abgezo-

gene Seele zu J. (86, 4. 143, 8), dem Gott welcher allein gewähren kann was wahrhaft befriedigt[1]; sein Ich, welches die Seele an sich hat, gibt ihr die Richtung empor zu Ihm, den er אֱלֹהַי nennt, weil er in Glaubenszuversicht fest an ihm haftet und mit ihm verbunden ist. Die beiden אַל besagen wie 31, 2. 18 was ihn J. nicht erleben lassen soll. לִי wird man nach 35, 19. 24. 38, 17 sicherer mit יַעֲלְצוּ zusammennehmen (vgl. 71. 10), wie auch 27, 2. 30, 2. Mi. 7, 8., obwol die Verbindung mit אוֹיְבַי (vgl. 144, 2) möglich wäre. In v. 3 verallgemeinert sich die individuelle zuversichtliche Erwartung.

V. 3. Wessen der Beter sich getröstet, das ist kein persönliches Sondervorrecht, sondern die gewisse frohe Aussicht aller Gläubigen: ἡ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει Röm. 5, 5. Diese heißen קֹוֶיךָ (קֹוֶה *part.* zu קָוָה gespannt erwarten, erharren, erhoffen, wie הֹבֵר zu הָבַר); die Hoffnung ist das hell und unverrückt in die Zukunft ausschauende Auge des Glaubens. Den Hoffern Jahve's, die sich nicht an ihm irre machen lassen, werden entgegengesetzt die בּוֹגְדִים (v. בָּגַד *tegere*, dann *tecte* = *subdole agere*) treulos an ihm Handelnden (119, 158. A. S. Th. οἱ ἀποστατοῦντες) und zwar רֵיקָם d. h., wie es nicht anders sein kann, aus grundlosen Vorwänden in mutwilliger Selbstverblendung.

V. 4. Die Schändlichkeit solchen schwarzen Undanks erkennend fleht er um Kundgebung der Wege, welche er nach Gottes Vorschrift zu gehen hat (18, 22). Der Wille Gottes liegt zwar in Gottes geschriebenem Worte vor, aber der zu rechtem Verständnis desselben erforderliche Ausleger ist Gott selber. Ihn bittet er um Erkenntnis, aber um das Erkannte in volle lebendige Wirklichkeit umzusetzen, bedarf er wiederum Gottes, nämlich wie seiner erleuchtenden, so auch seiner leitenden Gnade.

V. 5. Seine Wahrheit ist der währende und sich bewährende Thatbestand seiner Gnadenoffenbarung. Ohne Gott in diese Wahrheit einzudringen und in ihr zu wandeln (26, 3. 86, 11) ist ein Widerspruch in sich selber. Darum bittet der S. wie 119, 35 ὁδήγησόν με ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου (LXX *A*, wogegen *B* ἐπὶ τὴν .. vgl. Joh. 16, 13). So bittet er, denn sein Heil kommt von J., ja J. ist es selber: er hofft nicht dies oder jenes, sondern hofft Ihn den ganzen Tag d. i. unaufhörlich[2], denn alles Hoffenswerthe, alles Sehnsuchtstillende ist in Ihm beschlossen. Alle Gnade aber, die von Ihm ausgeht, hat zu ihrem Grunde sein Mitleid und seine Herablassung.

V. 6. Das bittende *reminiscere* meint, daß Gott nun und nimmer vergessen möge, ihm sein Erbarmen und seine Gnade zu bethätigen, die (wie die Plurale sagen) so reichen und überschwenglichen. Mit כִּי (*nam* oder auch *quoniam*) begründet sich diese Bitte: Gottes Erbarmen

1) Nach *Pesikta* 87ª wäre אשא dir beuge ich (אֶשָּׂא) meine Seele die ursprüngliche LA.

2) Hupf. findet die Acc. unpassend, aber die erste Vershälfte reicht wirklich bis רִשְׁעִי und besteht aus zwei Theilen, deren zweiter die Begründung des ersten; die zweite Vershälfte enthält einen verhältnismäßig neuen Ged. Die Accentfolge: **Groß-*Rebia*, *Athnach*** ist also ganz sachgemäß.

und Gnade sind in ihrer Bethätigung so alt als Ohnmacht und Sünde der Menschen, in ihren Rathschlüssen ewig und also auch die Bürgschaft ewiger Dauer in sich tragend (100, 5. 103, 17).

V. 7. Möge J. nicht gedenken der Jugendfehle (חַטֹּאות), zu denen ihn Sinnenlust und Unbesonnenheit fortgerissen, und nicht der Frevel (פְּשָׁעִים), durch die er auch noch in reiferem bedachtsamerem Alter die göttliche Gnade auf Mutwillen gezogen und die Gemeinschaft mit ihm abgebrochen hat (פָּשַׁע בְּ vom Abfall), vielmehr sein Andenken ihm zuwenden gemäß seiner Gnade, auf welche אַתָּה als die dem Wesen Gottes am meisten entsprechende Selbstbezeugungsweise provocirt. זָכַר־לִי hat kein Obj. als das in ihm selbst liegende (nicht die Sünden, wonach Böttch. אֹתָהּ für אַתָּה lesen will): *recordationem habere* wie 136, 23. *Memor esto quidem mei,* bemerkt Augustin, *non secundum iram, qua ego dignus sum, sed secundum misericordiam tuam, quae te digna est.* Denn Gott ist טוֹב, was wesentlich s. v. a. er ist *ἀγάπη*. Daß טוּב hier nicht wie z. B. Neh. 9, 35 von Gottes Güterfülle, sondern von seiner Güte gemeint ist, zeigt das folg. Distich.

V. 8. Das בְּ bei תּוֹרָה (eig. auswerfen, näml. Arm und Hand für den Zweck des Zeigens) bez. wie 32, 8. Spr. 4, 11. Iob 27, 11 den Weg d. i. den rechten (Iob 31, 7) als Bereich und Gegenstand (27, 11) des Unterrichts. Gott läßt sich zu Sündern herab, sie den Weg, der zum Leben führet, gehen zu lehren, denn er ist טוֹב־וְיָשָׁר, Wolthun ist seine Freude und wenn man nicht seinen Zorn herausfordert (18, 27[b]), ist sein Bezeigen eitel aufrichtiges Wolmeinen.

V. 9. Die verkürzte Futurform steht hier nach Ges. §. 128, 2 Anm. statt der vollen (welche, näml. יַדְרֵךְ, viell. beabsichtigt ist), denn sie optativisch zu fassen leidet der Zus. nicht, welcher von allgem. Thatsachen handelt. Das בּ (vgl. v. 5. 107, 7. 119, 35) bez. die Sphäre der Leitung; מִשְׁפָּט ist das Recht inwiefern es gegangen d. i. ausgeübt wird. Auf dieser Bahn des Rechten leitet er und den ihm gefälligen Weg lehrt er עֲנָוִים. Es heißen so mit einem Worte die Sanftmütigen *mansueti* und die Demütigen *modesti;* Hier. wechselt 9[a] und 9[b] mit diesen Worten, aber der D. wiederholt absichtlich das Eine: die Cardinaltugend der עֲנָוָה, hier mit dem überwiegenden Begriffe der Demut. Den Selbstgerechten, Selbstgenugsamen würde er sich ja wider Willen aufdringen müssen. Er will lernbegierige Schüler, und wie lohnt ers denen, die das Gelernte bewaren!

V. 10. Es sind die Pfade gemeint, die er seinem geoffenbarten Willen und Rathschluß gemäß mit den Menschen gehet. Diese Pfade sind חֶסֶד, denn der Menschen Heil ist ihr Ziel, und אֱמֶת, denn sie bestätigen mit jedem Schritte die Zuverlässigkeit seiner Verheißungen. Aber nur die, welche treu und folgsam seinen Bund und seine Zeugnisse waren, werden solcher Gnade und Wahrheit theilhaftig. Dem Psalmisten ist Jahve's Name, der in Gnade und Wahrheit sich entfaltet, theuer. Auf ihn gründet er die folg. Bitte.

V. 11. An das in לְמַעַן שִׁמְךָ dem Sinne nach liegende יְהִי schließt

sich das *perf. consec.*, wie es auch sonst auf nachdrücklich vorausgestellte adv. Satzglieder folgt, welche in die Zukunft blicken Ges. §. 126 Anm. 1. Die einzelnen und mannigfachen Sünden (v. 7) werden in עָוֹן zusammengefaßt, welches auch sonst das Massenwort für Sündenverderben und Sündenschuld ist. Die Nothwendigkeit und Dringlichkeit der Bitte um Vergebung (סָלַח eig. entheben) wird mit כִּי begründet. Eine große und vielfältige Sündenlast liegt auf ihm, aber der Name Gottes d. i. sein in Gnade und Wahrheit offenbar gewordenes Wesen gestattet ihm Vergebung anzusprechen und zu hoffen, nicht um irgendwelcher Leistung, sondern eben um dieses Namens willen (Jer. 14, 7. Jes. 43, 25). Wie glücklich also ist doch der Gottesfürchtige daran!

V. 12. Die Frage: *quisnam est vir,* ähnlich wie 34, 13. 107, 43. Jes. 50, 10., wird nur aufgeworfen, um die Aufmerksamkeit auf den so Beschaffenen zu lenken und dann zu sagen was ein solcher zu gewärtigen hat; in Prosa würde dafür ein relat. Vordersatz stehen: *qui* (*quisquis*) *talis est qui Dominum vereatur.*[1] Das attributive יִבְחָר (*viam*) *quam eligat* (vgl. Jes. 48, 17) ließe sich auch auf Gott bez.: an dem Er Wolgefallen hat (LXX), aber Parallelen wie 119, 30. 173 sprechen für die Uebers.: den er erwählen soll. Unter allen Segnungen des Gottesfürchtigen wird die obenangestellt, daß Gott ihn über das Schwanken menschlichen Dafürhaltens hinaushebt.

V. 13. Das V. לִין (לוּן), wahrsch. s. v. a. לִיל (v. לַיִל), bed. über Nacht verweilen, herbergen; Gutes d. i. innerliches und äußerliches Wolergehen wird wie der Ort der Einkehr und Geborgenheit eines solchen. Und seinen Nachkommen wird sich erfüllen was den Patriarchen und dem aus Aeg. erlösten Volke verheißen war: Besitznahme des Landes oder, wie diese Verheißung im N. T. lautet, der Erde Mt. 5, 5 (vgl. Ps. 37, 11) Apok. 5, 10.

V. 14. Die LXX übers. סוֹד *κραταίωμα*, aber יְסוֹד und das *per aphaeresin* daraus entstandene סוֹד werden vom Sprachgebrauch streng auseinandergehalten. Auf die rechte Grundbed. führt das reciproke נוֹסַד 2, 2 (s. dort). Von der Grundbed. der √ סד „dicht, fest, gedrungen sein oder machen" aus bed. סוֹד das Zusammengedrängtsein für den Zweck geheimer Mittheilung und Besprechung, das vertrauliche Beisammensein 89, 8. 111, 1 (Symm. *ὁμιλία*, LXX Spr. 15, 22 *συνέδριον*. Theod. *συμβούλιον*), dann die vertrauliche Mittheilung selbst 55, 15., das Geheimnis (Aq. *ἀπόῤῥητον*, Theod. Quinta *μυστήριον*).[2] So hier: er erschließt sich rückhaltlos, theilt sich vertraulich mit Denen die ihn fürchten, vgl. die Lehnstelle Spr. 3, 32 und ein Beispiel für die Sache Gen. 18, 17. In 14[b] ist der Inf. mit לְ nach Ges. §. 132 Anm. 1., wie Jes. 38, 20., Ausdruck des *fut. periphr.*: *foedus suum notum facturus est iis,* die Wortstellung wie Dan. 2, 16. 18. 4, 15., הוֹדִיעַ von Verschaffung nicht blos

1) Das V. *ver-eri*, welches seinem Wurzelbegriffe nach „sich waren, erwehren" bed., hat mit יָרֵא (יָרֵא) nichts zu schaffen.

2) Anders Nöldeke (DMZ XXV, 668), welcher סוד auf eine Wurzel mit der Bed. „sprechen" oder „heimlich sprechen" zurückführt, offenbar um das Bessere was bereits ermittelt ist nicht wissend.

intellectueller, sondern erfahrungsmäßiger Erkenntnis. Anders Hitz.: sie zu verständigen. Aber so absolut ist das *Hi.* auch 2 S. 7, 21 nicht gemeint. בְּרִיתוֹ ist Obj., von dem reichen und tiefen und herrlichen Inhalt der Bundesoffenbarung gemeint. Der D. hat nun allseitig begründet, daß alle gute Gabe von oben, dem Gotte des Heils, herabkommt und kehrt zu dem Ged. zurück, von dem er ausgegangen.

V. 15. Wer seine Augen stetiglich auf Gott gerichtet hält (141, 8. 123, 1), der ist in beständiger Gebetsstimmung, die nicht unerwidert bleiben kann; תָּמִיד entspricht dem *ἀδιαλείπτως* 1 Thess. 5, 17. Dieser stete Aufblick zu Gott zielt hier auf Erledigung aus feindlichem Netze: Er kann und wird ihn ausführen (31, 5) aus dem Netze verwickelter Lebensverhältnisse, in das er nicht ohne eigne Schuld verstrickt ist.

V. 16. Die Uebers. „passe auf mich" entspricht insofern als פְּנֵה אֵל aufmerkende theilnehmende Zukehr Gottes (LXX *ἐπιβλέπειν*) bed. 86, 16. Lev. 26, 9. Danach verlangt er, denn die Menschen stellen sich ihm fremd und stoßen ihn ab. יָחִיד ist der Einzige, der keinen Genossen hat, also der Vereinzelte. Der Gleichklang עָנִי אֲנִי ist absichtlich nicht vermieden. Wem könnte er, der Vereinsamte, sein Leid ausschütten, sein Innerstes enthüllen? Gotte allein! Ihm kann er Alles klagen, ihn bittet er auch immer und immer wieder.

V. 17. Das *Hi.* הִרְחִיב bed. breit machen und als innerlich transitives Denominativ: Breite machen = sich ausbreiten (vgl. zur Vorstellung Thren. 2, 13 „groß wie das Meer ist dein Unfall"), LXX *ἐπληθύνθησαν* viell. urspr. *ἐπλατύνθησαν*. Hienach ist הִרְחִיבוּ sprachlich statthaft, aber da es einen schiefen Gegens. zu צָרוֹת gibt verdächtig. Der urspr. Text lautete ohne Zweifel הרחיב ומצוקתי (הַרְחִיב wie 77, 2. 94, 1 oder הַרְחֵיב wie z. B. 2K. 8, 6): meines Herzens Beengnisse mache weit (vgl. 119, 32. 2 Cor. 6, 11) und aus meinen Aengsten führe mich heraus (Hitz. u. A.).

V. 18—19. Der Ausfall des ק ist durch eine doppelte ר-Str. gedeckt. Die Versuche Ewalds (קְרֵה oder קַדֵּם), Hitzigs (קְבֵל) und Baurs (קוּמָה ה׳), ein ק herzustellen, sind gewaltsam; schon LXX hat zweimal *ἴδε*. Das erbetene Sehen ist beidemal ein Dreinsehen, mit welchem sich der Begriff des Eingreifens verbindet, so zwar daß die Art und Weise Gotte überlassen bleibt. עֳנִי ist Niedergeschlagenheit und עָמָל *labor* = Mühsal. נָשָׂא לְ mit Dativ- statt Accusativ-Obj. (*tollere peccata*) bed. Wegnahme d. i. Vergebung angedeihn lassen (syn. סָלַח). Wolthuend für das neutest. Bewußtsein ist es, daß nicht ausdrücklich Gottes Rache über die Feinde herabgerufen wird. כִּי ist entfaltendes *quod* wie Gen. 1, 4. שִׂנְאַת חָמָס mit attributivem Gen. ist Haß, der von Unbill und auf Unbill ausgeht.

V. 20. Von Gott erbittet er Bewarung und Rettung und daß er seine Hoffnung nicht getäuscht werden lasse (אַל־אֲבוֹשׁ vgl. 1 Chr. 21, 13 statt des sonst üblichen אל־אבושה), diese seine Hoffnung ruht ja in Ihm: er hat sich in Ihn geborgen und Er kann ihn deshalb nicht verlassen, nicht verderben lassen.

V. 21. Frömmigkeit die den ganzen Menschen erfüllt und ganz sich

hingibt, nicht blos halbirte und heuchlerische, heißt תם, und ohne Abwege und Schleifwege dem Willen Gottes nachgehende Redlichkeit ישר — diese zwei Grundtugenden (vgl. Iob 1, 1) wünscht er sich zu Hüterinnen auf seinem Wege, der nicht nur wegen äußerer Feinde, sondern auch wegen der eignen Sündigkeit gefahrvoll ist: sie sollen ihn nicht aus den Augen lassen, daß er sich ihnen nicht entziehe (vgl. 40, 12. Spr. 20, 28). Er darf das für sich ansprechen, denn der Augpunkt seiner Hoffnung ist ja Gott, von dem תם und ישר wie gute Engel ausgehn.

V. 22. Seine Erlebnisse sind keine sonderlichen, sondern wie ihn, bringt der Welt Feindschaft und die Sünde alle die zu Gottes Volk gehören in gleiches Gedränge. Und die Noth des Einzelnen wird nicht aufhören, bis die Noth der Gesamtheit eine radicale Abhülfe erfährt. Daher die fürbittende Bitte dieses knappen Schlußdistichs, dessen Zus. mit dem Vorausgeg. hier kein so enger wie 34, 23. Es scheint erst, als Ps. 25 ein gottesdienstliches Lesestück wurde, hinzugekommen zu sein, wofür auch das hier in einem Nicht-Elohimps. ohne ersichtlichen Grund gebrauchte אלהים spricht.[1] Beide Ps. schließen mit einem überzähligen פ — viell. ein Ansatz zu noch besonderer Darstellung der Finalbuchstaben, wie diese zuweilen am Schlusse der Synagogallieder (Pijutim) ihre, nicht immer vollständige, Vertretung finden.

PSALM XXVI.

Sehnen eines unschuldig Verfolgten, Gott in seinem Hause zu danken.

1 Schaffe Recht mir, Jahve, denn in meiner Einfalt ging ich hin
Und auf Jahve vertraut' ich ohne Wanken.
2 Prüfe mich, Jahve, und versuche mich,
Schmelze doch meine Nieren und mein Herz.
3 Denn deine Gnade habe ich vor Augen,
Und ich wandele in deiner Wahrheit.

4 Ich bin nicht gesessen bei wüsten Leuten,
Und mit Gleißnern verkehr' ich nicht.
5 Ich hasse Böswilliger Versamlung
Und bei Gottlosen sitz' ich nicht.

6 Waschen kann ich in Unschuld meine Hände,
Und möchte umkreisen deinen Altar, Jahve,
7 Um anzustimmen mit Ruf des Dankes
Und zu erzählen alle deine Wunder.
8 Jahve, ich liebe die Stätte deines Hauses
Und den Ort der Wohnung deiner Herrlichkeit.

9 Nicht raffe hin mit Sündern meine Seele
Und mit Blutmenschen mein Leben,
10 In deren Händen Schandthat
Und deren Rechte voll ist von Bestechung!

1) s. darüber *Symbolae* p. 6.

11 Ich aber geh' in meiner Einfalt hin —
Befreie mich und sei mir gnädig!

12 Mein Fuß ist zu stehn gekommen auf weitem Plan,
In Gemeindechören preis' ich Jahve.

Es sind gleiche mit gleichen Worten ausgedrückte Gedanken, welche die Einfassung von Ps. 25 und 26 bilden. Dort wie hier das Selbstzeugnis des Gottvertrauens (בָּטַחְתִּי 25, 2. 26, 1), dort wie hier aus bedrängter Lage heraus der Ruf nach Befreiung (פְּדֵה 25, 22. 26, 11) und Hulderweisung (חָנֵּנִי 26, 11. 25, 16) und dazwischen noch andere hervorstechende Berührungen (26, 11. 25, 21; 26, 3. 25, 5) — Anlässe genug, diese zwei Ps. nachbarlich zu verbinden. Aber in Ps. 26 fehlt die mit dem Selbstzeugnisse der Frömmigkeit Hand in Hand gehende Selbstanschuldigung, jenes dem neutest. Bewußtsein (s. oben S. 54) so entsprechende Sündenbekenntnis, welches in Ps. 25 dreimal sich wiederholt; die Schroffheit des Gegensatzes, in welchem sich der S. zu seinen hier näher beschriebenen Feinden befindet, läßt es zu einer solchen Selbstanklage nicht kommen. Die Beschreibung paßt auf die Absalomiten. Es sind Heuchler, welche jetzt, wo sie in den treulosen Blutrath gewilligt, sich selbst entlarvt haben und durch Bestechung dem neuen Herrn gewonnen sind, denn Absalom hatte das Herz der Männer Israels gestohlen 2 S. 15, 6. David wollte damals die Bundeslade auf seine Flucht nicht mitnehmen, sondern sprach: Werde ich Gnade finden in den Augen Jahve's, so wird er mich zurückbringen und mir zu sehen geben sie und seine Wohnung 2 S. 15, 25. Die Liebe zum Hause Gottes, welche sich hierin ausspricht, ist auch der Herzpunkt dieses Psalms.

V. 1—3. Der D. fleht als Verfolgter um Rechtschaffung und Rettung und gründet diese Bitte auf seine Verhältnis zu Gott. שָׁפְטֵנִי wie 7, 9. 35, 24 vgl. 43, 1. תֹּם (syn. תָּמִים, welches aber kein Suff. annimmt) ist nach Gen. 20, 5 f. 1 K. 22, 34 gänzliche Freiheit von sündlicher Intention, Charakterreinheit, Lauterkeit, Einfalt (*ἀκακία*, *ἁπλότης*); darauf daß er arglosen Sinnes, ohne Feindschaft zu hegen und herauszufordern, dahingegangen und unwankelbar (לֹא אֶמְעָד adverbieller Umstandssatz, vgl. 21, 8) auf J. vertraut, gründet er die Bitte um Erweisung seines gekränkten Rechtes. Er erklärt sich nicht selbstgerechterweise für sittlich vollkommen, er beruft sich nur auf die ganz und gar Gotte zugewandte Grundrichtung seines Innersten. Auch ist v. 2 nicht sowol Aufforderung, daß sich Gott von seiner Unschuld überzeuge, als vielmehr Bitte, seinen Gemütszustand zu prüfen und wenn es nicht so sei, wie es ihm bewußt ist, dies ihm klar zu machen (139, 23 f.). בָּחַן (= بحن anschlagend, klopfend prüfen) hier nicht von Prüfung durch Trübsal, sondern durch Tiefblick ins Innerste (11, 5. 17, 3); נָסָה (= نشا riechend prüfen) nicht im Sinne von *πειράζειν*, sondern *δοκιμάζειν*; צָרַף schmelzen d. i. mittelst Feuers das edle Metall und die Schlacken scheiden (12, 7. 66, 10). Das *Chethîb* ist nicht als Particip צָרוּפָה zu lesen (was mit der Bitte in Widerspruch stünde), sondern als Imperativ צָרְפָה wie außer Pausa auch Jes. 32, 11 vgl. Richt. 9, 8. 12. 1 S. 28, 8. Die Nieren sind Sitz der Affekte, das Herz der Mittelpunkt des geistig-seelischen Lebens. Wie getrost er sich in Gottes Licht stelle, sagt v. 3. Gottes Gnade ist sein Augenmerk, seine Augenlust, und in Gottes Wahrheit

ergeht er sich. חֶסֶד ist die zu den Geschöpfen, bes. den Sündern (25, 7), in unverdientem Entgegenkommen sich herablassende göttliche Liebe, אֱמֶת die Wahrheit, mit welcher Gott den Willen seiner Liebe und das Wort seiner Verheißung festhält und durchführt; diese Leutseligkeit Gottes war seither stets seines Lebens Vorbild, diese Wahrheit Gottes seines Wandels Richtschnur und Schranke.

V. 4—5. Er gründet seine Bitte weiter auf sein Verhalten zu den Leuten dieser Welt, wie er es von jeher beobachtet hat und fort und fort beobachtet. Zu 4ª vgl. Jer. 15, 17. מְתֵי שָׁוְא (Iob 11, 11 vgl. 31, 5 parall. מִרְמָה) sind „nicht-reelle“ Leute, aber in tieferem Sinne, als wir dieses Wort zu gebrauchen pflegen; שָׁוְא (= שָׁוְא v. שׁוֹא) ist Wüstheit, Hohlheit, Gehaltlosigkeit und also Schlechtigkeit (سُوء) der Gesinnung, die chaotische Leere der Gottentfremdung, die mit dem Lug der Verstellung (12, 3) übertünchte Unwahrheit und also Nichtigkeit, der Gegens. der Erfülltheit von Gott und dem Guten, welches das sittlich Reale ist (syn. אָוֶן z. B. Iob 22, 15). נֶעֱלָמִים Verhüllte sind solche, welche ihre Schlechtigkeit und tückischen Pläne heimlich zu halten und heuchlerisch zu maskiren wissen, nachbibl. צְבוּעִים Gefärbte (vgl. *ἀνυπόκριτος* Lth.: „ungefärbt“). בּוֹא עִם (אֵת) mit jem. daherkommen ist s. v. a. חלך אֵת mit ihm einher- oder umgehen Spr. 22, 24 vgl. 13, 20. מֵרַע (v. רָעַע) heißt der Böses im Schilde führt und ins Werk setzt. Ueber רָשָׁע s. 1, 1.

V. 6—8. Der D. motivirt seine Bitte mit seiner Liebe zu Gottes Heiligtum, von dem er jetzt ohne seine Schuld fern ist. Das intentionelle Fut. וַאֲסֹבְבָה, versch. v. ואסבבה (s. zu 3, 6 und 73, 16), kann hier nicht wie in anderem Zus. (Jes. 43, 26 vgl. Richt. 6, 9) *et ambibam*, sondern nur *et ambiam* bed., es ist affektuöse Fortsetzung (vgl. 27, 6. Hohesl. 7, 12. Jes. 1, 24. 5, 19 u. ö.) des potentiellen אֶרְחַץ. Er kann seine Hände waschen in Unschuld (בְּ des durch die Handlung zu bezeugenden Zustandes) und will umkreisen (59, 7) Jahve's Altar — jenes anderwärts eine sinnbildliche Handlung (Dt. 21, 6 vgl. Mt. 27, 24), hier nur redebildliches Bekenntnis des Unschuldbewußtseins, in dieser Form (vgl. 73, 13) dadurch nahegelegt, daß sich zu der Vorstellung des Altars die des vor dem Dienste sich waschenden Priesters (Ex. 30, 20 f.) gesellt. Ueberh. gestaltet sich der Ausdruck v. 6 f. kraft des priesterlichen Selbstbewußtseins, welches auch dem israel. Laien zusteht (Ex. 19, 6), priesterlich, ohne aber über das rituell Mögliche hinauszugehen. Denn סבב läßt sich auch schon von halbkreisförmigem Umgehen sagen (Gen. 2, 11. Num. 21, 4), gleichviel ob in unmittelbarer Nähe oder in gemessener Entfernung vom Mittelpunkt. לַשְׁמִעַ ist synkopirtes und defektiv geschriebenes *Hi.* für לְהַשְׁמִיעַ wie לַשְׁמֹר Jes. 23, 11. Statt לַשְׁמַע קוֹל תּוֹדָה „vernehmen zu lassen Ruf des Dankens“ heißt es, indem הִשְׁמִיעַ absolut (1 Chr. 15, 19. 2 Chr. 5, 13) gebraucht und das Obj. als Mittel der Handlung gedacht ist (Ges. §. 138, 1 Anm. 3): „um zu intoniren mit Ruf des Dankens.“ In „alle deine Wunderthaten“ ist die letzte inbegriffen, auf welche zunächst sich der Dankes-Ruf bez.: die Heimbringung aus dem

absalomischen Exil. Sich zurücksehnend sehnt er sich vor allem nach den schönen Gottesdiensten, die sich um den Altar des Vorhofs bewegen; denn er liebt die Stätte des Hauses Gottes, den Ort, wo seine auf Erden offenbare und zwar in Gnaden offenbare Doxa Wohnung gemacht hat. מָעוֹן bed. zunächst nicht Zuflucht, Rettung, Schutz, obgleich es durch den Zus. diesen Sinn bekommen kann und mit عان *med. Waw* helfen (wov. *ʿaun, maʿâne, maʿûne, maʿwane* Hülfe, bes. Gottes) insofern zusammenhängt, als dieses von der Grundbed. stützen, aufrechthalten ausgeht,[1] so daß also מָעוֹן wie مَعان den Ort bed., wo man sich aufstützt, sich etablirt hat, sich sicher fühlt. Der Kamus aber erkl. dieses معان = مَنْزِل (Niederlassungsort) durch محلّ العين d. i. „Ort auf dem das Auge als Gegenstande des Sehens ruht", führt es also auf عان *med. Je* zurück, wofür sich die RA *hum minka bi-maʿânin* d. h. sie sind von dir aus an einem Sehorte (= an einem Orte, wo du sie von dem deinigen aus sehen kannst) anführen läßt. Aber der hebr. Sprachgebrauch spricht dafür das die Grundbed. nicht Sehort, sondern Stützort ist.[2]

V. 9—11. Erst jetzt legt sich die in שָׁפְטֵנִי v. 1 zusammengedrängte Bitte auseinander. Er bittet (wie 28, 3), daß ihn Gott nicht in Gemeinschaft des Geschickes mit denen verbinden möge, deren Gemeinschaft in Gesinnung und Handlung er stets gemieden. אַנְשֵׁי דָמִים wie 5, 7 vgl. *ἄνθρωποι αἱμάτων* Sir. 31, 25. זִמָּה bed. anderwärts Vorhaben und insbes. schlimmes, hier aber Schandthat und nicht, wozu בִּימִינָם nicht paßt, wiedernatürliche Unzucht, sondern Abschaum des Lasterhaften überh.: sie gehen mit raffinirten Bubenstücken um, und ihre Rechte, die das Recht handhaben sollte — David hat die Obern seines Volkes im Auge — ist angefüllt von fluchwürdiger (Dt. 27, 25) Bestechung (מָלְאָה שֹׁחַד mit *Dag. forte conj.*) zur Verurtheilung der Unschuld. Er dagegen geht nach wie vor in gewohnter Biederkeit dahin, so daß er nun um so freudigeren Gewissens Gott um richterliches Einschreiten zu seinen Gunsten bitten kann.

V. 12. Epilog: die Bitte verwandelt sich in erhörungsgewisses Frohlocken. Bisher wie in tiefe unwegsame Schluchten eingeengt fühlt

---

1) s. Fleischer in den Berichten der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften 1864 S. 265 f.

1) Daß Geiger irrig das koranische ماعون mit מָעוֹן identificirt hat, ist von Fleischer in Fürsts Orient, Literaturblatt 1841 Col. 134—136 gezeigt worden; dieses altarabische Wort ist ein Derivat n. d. F. فاعول v. معن leicht und weit dahinfließen und bed. was das Leben und Wirken leicht und möglich macht (syn. هَوْن = הוֹן Leichtigkeit, franz. *aisance*). Im Beduinischen heißen die Kleider *el mawâʿin*, DMZ XXII, 138. In 1 S. 2, 29. 32 scheint מָעוֹן ein Synon. v. מְאֹד etwa in der Bed. „bleibend, permanent" zu sein.

er sich schon jetzt zu stehen gekommen בְּמִישׁוֹר[1] auf weithin übersehbarer heiterer Ebene (vgl. בַּמֵּרָחָב 31, 9), und verschmelzt nun seinen dankbaren Lobpreis Gottes mit dem Gesange der feiernden Gemeinde. מַקְהֲלִים (Fem. 68, 27) sind die Versamlungen der Gemeinde קהל (LXX ἐν ἐκκλησίαις) und ihre vollstimmigen Chöre (S. 24 unt.).

PSALM XXVII.

Ermannung in Gott dem allesersetzenden.

1 **Jahve ist mein Licht und Heil, vor wem fürchten?**
Jahve meines Lebens Schutzwehr, vor wem bangen?
2 **Wenn herankommen wider mich Boshafte, mein Fleisch zu fressen,**
Meine Dränger und Feinde mir — die sind gewankt und gefallen.
3 **Wenn ein Heerlager wider mich lagerte, nicht verzagt mein Herz,**
Wenn sich erhöbe wider mich Krieg, trotz dem bin wolgemut ich.

4 **Eins hab' ich erbeten von Jahve, das begehr' ich:**
Daß ich wohne im Hause Jahve's mein Lebenlang,
Zu schauen Jahve's Freundlichkeit und nachzusinnen in seinem Tempel.
5 **Denn er verbirgt mich in seiner Hütt' am Unglückstage,**
Versteckt mich in die Obhut seines Zeltes,
Auf einen Felsen erhöht er mich.

6 **So wird denn erhaben werden mein Haupt über meine Feinde um mich her.**
Und opfern will ich in seinem Zelte Dankesjubel-Opfer,
Will singen und harfenen Jahve.

7 **Höre, Jahve, indem laut ich rufe; begnade und erhör mich.**
8 **Zu dir sagt mein Herz: Suchet mein Herz —**
Dies dein Antlitz, Jahve, will ich suchen.

9 **Verbirg dein Antlitz nicht vor mir,**
Nicht stoße fort in Zorn deinen Knecht;
Meine Hülfe bist du, so verwirf mich nicht
Und verlaß mich nicht, Gott meines Heils.
10 **Denn mein Vater und Mutter haben mich verlassen,**
Aber Jahve nimmt mich bei sich auf.

11 **Weise mir, Jahve, deinen Weg**
Und leite mich auf ebner Bahn ob meiner Laurer.
12 **Gib mich nicht hin in meiner Dränger Gier,**
Denn Lügen-Zeugen stehn wider mich und Unbill-Schnaubende.

13 **Wenn ich nicht glaubte noch zu sehen Jahve's Huld im Lebenslande —!**
14 **Hoff' auf Jahve,**
Sei getrost und stark zeige sich dein Herz
Und hoff' auf Jahve.

Die selbe Sehnsucht nach Zion klingt uns aus diesem wie dem vorigen Ps. entgegen. Lebenslang in der Nähe des Hauses Gottes zu bleiben, ist hier seine einzige Bitte und daß er da noch, errettet von seinen Feinden, Dankopfer darbringen werde, ist seine zuversichtliche Aussicht. Der תּוֹרַכ Gottes des Königs ist zur Zeit noch

1) Die erste Labiale der Lautverbindung בְּבּ, בְּפּ, בְּכּ und auch בְּמּ bekommt nach vocalischem Auslaut des engverbundenen vorhergehenden Worts gegen die sonstige Regel *Dag.*, s. über dieses euphonische *Dag. lene* Luth. Zeitschr. 1863 S. 414 vgl. zu Jes. 10, 9 und Strack, *Prolegg.* p. 116.

ein אֹהֶל, welches aber wegen des darin Thronenden ebenso הֵיכָל heißen kann, wie der von Ezechiel geschaute הֵיכָל in Erinnerung an das mosaische Stiftszelt אֹהֶל Ez. 41, 1. Getrennt vom Heiligtume, befindet sich der D. in drohender Kriegsgefahr, aber ebenso getrost in Gott wie 3, 7., wo der Krieg schon in vollem Zuge ist: „*Nicht fürcht' ich mich vor Myriaden Volks, welche sich wider mich gelagert.*" Die Lage ist also wie die Davids in der absalomischen Zeit. Doch gilt dies nur von der 1. Hälfte v. 1—6. In der 2. Hälfte ist v. 10 der Abfassung durch David nicht günstig. Ueberh. sind die zwei Hälften einander sehr unähnlich. Sie bilden ein Hysteronproteron, indem die *fides triumphans* der 1. in der 2. in *fides supplex* umschlägt und mit Beginn des *δέησις* v. 7 der Stil schwerfällig, die strophische Anlage unklar und sogar die Begrenzung der Verszeilen unsicher wird, so daß man mit Olsh. und Baur versucht ist, v. 7—14 für das Anschiebsel eines Anderen zu halten. Der Redaktor aber hatte den Ps. so ganz wie wir vor sich, denn die Anlässe, weshalb er ihn auf Ps. 26 folgen ließ, liegen in beiden Hälften, vgl. v. 7 mit 26, 11; v. 11 mit 26, 12.

V. 1—3. In dieser 1. Str. spricht sich getroster Glaubensmut aus. Es ist ein Hexastich im Cäsurenschema. Mag Finsternis über ihn hereinbrechen, Finsternis der Nacht, der Trübsal, der Anfechtung: J. ist sein Licht und wenn er in Ihm ist, ist er im Lichte und scheint ihm eine Sonne, welche nicht untergeht und keine Verfinsterung erleidet; dieser schöne unendlich tiefe Gottesname אוֹרִי findet sich nur hier, nur בָּא אוֹרֵךְ Jes. 60, 1 vgl. *φῶς ἐλήλυθα* Joh. 12, 46 läßt sich vergleichen. Neben אוֹרִי steht יִשְׁעִי nicht als bildloser Ausdruck neben dem bildlichen, denn daß Gott Licht ist, das ist kein Metapher. Sein „Heil" nennt ihn David im Hinblick auf alles was ihn bedrängt und „Veste (מָעוֹז v. עֻזִּי mit festem *ā*) seines Lebens" im Hinblick auf alles was ihn gefährdet; in J. überwindet er weit, in ihm ist sein Leben wie hinter einer Felsenburg (31, 3) geborgen. Wenn er den feindlich anrückenden (קָרַב עַל versch. von קָרַב אֶל) Bösewichtern die Absicht beilegt, sein Fleisch zu fressen, so sind sie als wilde Bestien gedacht; jemandes Fleisch fressen bed. sogar Iob 19, 22 s. v. a. jemanden durch böse Reden (im Aram. durch bösen Leumund) bis zur Vernichtung verfolgen. In בְּקָרֹב ist das *Schebâ* der nur lose geschlossenen Sylbe als *Chatef* hervorgehoben wie in וְלַשְּׁבֵנִי 31, 12., לְשַׁאוֹל u. dgl. Das לִי von אֹיְבַי לִי ließe sich wie auch 25, 2 (vgl. 144, 2) als Verschärfung des Begriffs persönlicher Specialfeindschaft ansehen, aber blose Widerholung des feindlichen Subj. ohne die des feindlichen Beginnens wäre im Parallelgliede matt: לִי ist wie Thren. 3, 60 f. Variation des vorausgeg. עָלַי. In dem Nachsatz חֲמָה כֶּחֱלוּ וְנָפָלוּ wird der Sturz der Feinde invoraus als vollendete Thatsache angesehen. Der heilige Trotz und die unerschütterliche Ruhe drücken sich v. 3 auch im Rhythmus aus. Die Senkung in 3^a ist spondeisch: er läßt sich nicht stören; die Senkung in 3^b jambisch: er kann pochen. Falsch Hitz. (wie Raschi): „ich thue darauf das J. mein Licht etc. ist vertrauen." So möchte zu erklären sein, wenn בזאת אני בוטח den v. 2 schlösse, aber es kann nicht über v. 2 hinweg auf v. 1 zurückweisen, und warum hätte der D. statt ביהוה sich so dinglich ausgedrückt? Nein, בוטח bed. schon für sich „gutes Mutes" z. B. Spr. 11, 15 und בזאת „trotz

dem“ (Coccejus: *hoc non obstante*) Lev. 26, 27 vgl. Ps. 78, 32 eröffnet den Nachsatz, an dessen Spitze sich ein entgegensetzendes Bindewort erwarten läßt.

V. 4—5. Eins nur ist's, was er wünscht, obgleich er übrigens auch in der Fremde und Trübsal an J. volle Genüge hat. Neben dem Perf. 4ª steht das Fut., um eine aus der Vergangenheit in die Zukunft reichende und also sein ganzes Leben durchziehende Sehnsucht auszudrücken. Das erschnte Eine entfaltet sich in שִׁבְתִּי וגו׳. Lebenslängliches Wohnen im Hause Jahve's, also trauter inniger Verkehr mit dem Gotte, der im h. Zelte seine Wohnung (בֵּית), seine Residenz (הֵיכָל) hat, ist Davids einziger Herzenswunsch, um sich schauend zu weiden (בְּ חָזָה von haftendem, verweilendem, gefesseltem Schauen und also bedeutsamer als חָזָה mit Acc. 63, 3) an נֹעַם ה׳ (90, 17) der Holdseligkeit Jahve's d. i. seiner dort dem Geistesauge schaubaren gnadenreichen Offenbarung. Die Erkl. *amoenitas* = *amoenus cultus* faßt den Begriff von der unrechten Seite. Daß בְּ בַקֵּר als Syn. von בְּ חָזָה von verweilender wolgefälliger Betrachtung gemeint sei (Hupf. Hitz.), ist gegen die Bed. des Verbums, welches „untersuchen (mit לְ nach etw. suchen oder spähen Lev. 13, 36), überlegen“ bed.; auch die nachbibl. Bed. besuchen, bes. Kranke (wov. בְּקוּר חוֹלִים) geht von der Grundbed. *investigare* aus. Einen passenden Sinn ergäbe es hier als Denom. v. בֹּקֶר: „und frühe zu erscheinen in seinem Tempel“ (Dunasch Raschi), aber es ist unnöthig, den Sprachgebrauch zu verlassen. Mit Recht bleibt Hgst. bei der Bed. „überlegen“. בְּהֵיכָלוֹ ist Bez. des der Andacht geweihten Orts und לְבַקֵּר ist von forschendem Nachdenken gemeint, welches in Gott der da offenbar ist sich versenkt. In v. 5 begründet David die Berechtigung seines Wunsches aus dem was er an Gottes Heiligtum hat; die Fut. besagen was J. mit seinem Heiligtum ihm leisten wird. Es ist ein bergendes Asyl (das אֹהֶל ein مَوْئِل v. وَأَل sich wohin zuflucht suchend flüchten), wo J. den, welcher vor den Trübsalswettern draußen dahin flüchtet, wolverwart hält[1]: dort ist er allen Gefahren unnahbar, er hat sie tief unter sich und Felsengrund unter seinen Füßen. Das *Chethîb* läßt sich mit Ew. §. 257ᵈ בְּסָכָּה wie 31, 21 lesen; aber mit אֹהֶל wechselt hier סֵתֶר, welches in poet. Stil (76, 3 Thren. 2, 6) nicht an sich zwar, wol aber mit Suff. an die Stelle von סֻכָּה tritt.[2]

1) Vgl. צפן in dem punischen Namen der Mutter Hannibals Σοφονίβα (Σοφονίσβα) = צפוניבע Bergung Baals oder: meine Bergung ist Baal.

2) Ebenso sagt man in poet. Stil צִירָה 132, 15., פְּנָה Spr. 7, 8., מְדָה Iob 11, 9., גְּבָהּ Zach. 4, 2., viell. auch נְצָה Gen. 40, 10 für צִירָתָה, פְּנָתָה, מְדָתָה, גְּבָלָתָה, נְצָחָה, wie überhaupt in der Flexion zuweilen kürzere Gebilde eintreten, welche in der entsprechenden Hauptform nicht vorkommen, z. B. צוּרָם 49, 15 für צוּרָתָם, מָגוֹרָם 55, 16 für מְגוּרָתָם, בְּצָרָמָם Iob 5, 13 für בְּצָרָתָם, בְּחָבוֹנָם Hos. 13, 2 für בְּחָבוּנָתָם, פֶּחָם Neh. 5, 14 für פַּחֲתָם, vgl. Hitzig zu Hos. 13, 2; Ewald in DMZ 1, 336 f. und §. 257ᵈ; Böttchers Neue Aehrenlese No. 693. Aehnlich dieser Synkope ist die Apokope der Femininendung im arabischen Vocativ (der sog. ترخيم *emollitio*) z. B. يا ثُبَ o Schar, für ثُبَةَ, s. Zamachśari, *Mufaṣṣal* p. ٣٢.

V. 6. Mit וְעַתָּה prophezeit sich der D. schlußweise (vgl. 2, 10) die Erfüllung des Ersehnten, deren Gewähr sein Sehnen in sich selbst trägt. Unter זִבְחֵי תְרוּעָה sind nicht Opfer gemeint, bei denen die Priester in die Trompeten stoßen, denn das geschah nicht bei Opfern Einzelner, sondern nur der Gesamtheit (Num. 10, 10); auch nicht Schlachtrufs-Opfer d. i. den Kampf vorbereitende (Baur), denn das וְאֶזְבְּחָה hat Kampf und Sieg hinter sich; vielmehr ist תְּרוּעָה Syn. von תּוֹדָה 26, 7 und זִבְחֵי תְרוּעָה gesteigerter Ausdruck für זִבְחֵי תוֹדָה 107, 22 d. h. (vgl. זִבְחֵי צֶדֶק 4, 6. 51, 21) Opfer jauchzenden Dankes: Opfer in denen sich seine Dankbarkeit bethätigt will er bringen und seinem wieder glorreich bewährten Retter Danklieder mit Saitenspiel-Begleitung singen.

V. 7—8. Dankgelübde in Voraussetzung der Erhörung der Bitte und Erfüllung des Erbetenen ist sonst gewöhnlich Psalmschluß. Aber in diesem Ps. beginnt nun erst die Bitte. Der Uebergang ist durch die vorgängige Vorstellung der gegenwärtigen Gefahr von Seiten der Feinde ringsumher vermittelt. Die in der 1. Hälfte vom Glauben überwundene und überflügelte Wirklichkeit macht sich hier geltend. Man übersetze nicht wie Vulg.: *Exaudi Domine vocem qua clamavi* (vielmehr *clamo*) *ad te* (Introitus der *Dominica exspectationis* in der Rüstzeit zwischen Himmelfart und Pfingsten); שָׁמַע hat *Dechî* und demgemäß ist קוֹלִי אֶקְרָא *voce mea* (wie 3, 5) *clamo* Umstandssatz (vgl. 4, 3 und zu Jes. 1, 5ª) = *voce mea clamante me.* In v. 8 läßt sich לְךָ unmöglich so fassen, daß לְ *Lamed auctoris* ist (Dath. Olsh.): dein ist, sagt mein Herz, (der Ausspruch:) Suchet mein Antlitz. Die Aussage widerstrebt diesem ihr angekünstelten Sinne. Ohne Zweifel gehört לְךָ אָמַר zusammen und was das Herz zu J. sagt, ist nicht: Suchet mein Antlitz, sondern auf Grund und als Echo dessen (Calvin: *velut Deo succinens*): so will ich denn dein Antlitz suchen. Aus unmittelbar angeführter göttlicher Rede wird wie aus der von Iob 42, 3 f. ebenso unmittelbar angeführten eine persönliche Folgerung hergeleitet. In periodisirendem Stil würde בַּקְּשׁוּ פָנַי so umzusetzen sein: nachdem (da) du uns gestattet und ermahnt hast, oder: gemäß deiner einladenden Mahnung, daß wir dein Antlitz suchen mögen, suche ich dein Antlitz (Hupf.). Es ist kein Rückbezug auf die oder jene Thorastelle wie Dt. 4, 29. Das Gebet gründet sich nicht auf ein einzelnes Schriftwort, sondern im Allgem. auf Gottes Befehl und Verheißung.

V. 9—10. Die flehentlichen Bitten ergießen sich nun darauf hin, daß Gott angerufen und angegangen sein will, um so freier. Das *Hi.* חִטָּה bed. hier für sich allein (vgl. Iob 24, 4): auf die Seite stoßen, bei Seite schieben. Der Satz עֶזְרָתִי הָיִיתָ besagt weder: meine Hülfe sei (was syntaktisch unmöglich), noch ist er relativisch: der du meine Hülfe warst (wozu ihm der Halt im Vorausgeg. fehlt), vielmehr basirt das Prät. die folg. Bitte: meine Hülfe bist du (eig. bist du geworden oder von je gewesen) — so wirf mich denn nicht hinweg, wonach auch accentuirt ist. V. 10 lautet wie schon bemerkt nicht wie aus Davids Munde, von dem nur aus der saulischen Verfolgungszeit berichtet wird, daß er sich da von seinen Eltern trennen mußte 1 S. 22, 3 f. Die Worte

könnten allenfalls davidisch sein, wenn sich 10[a] mit Hupf. und Ew. §. 362[b] hypothetisch fassen ließe: Gesetzt daß mich Vater und Mutter verlassen, wird doch Jahve etc., aber auf die Bitte „verlaß mich nicht" folgt naturgemäß die Begründung: denn mein Vater und meine Mutter haben mich verlassen, und ebenso naturgemäß bereitet die Getröstung: aber Jahve wird mich aufnehmen die v. 11 neubeginnenden Bitten vor, während v. 11., wenn כִּי hypothetisch gefaßt wird, zwischen den umschließenden Bitten verbindungslos dasteht. Zu וַיַּאַסְפֻנִי vgl. Jos. 20, 4.

V. 11—12. Wie ein gehetztes Wild irrt er jetzt umher; Gott kann ihn so führen, daß er allen Gefahren entgeht. Das ists was er erbittet. Wie 143, 10., ist מֵישׁוֹר ethisch gemeint, anders als 26, 12. Ueber שֹׁרְרַי s. die hier nachklingende Grundstelle 5, 9. Hinterlistige Späher verfolgen alle seine Schritte und sähen gern verwirklicht was sie ihm andichten und anwünschen. Schlüge er den Sündenweg zum Verderben ein, so gereichte das zur Unehre Gottes, so wie es hinwieder Ehrensache Gottes ist, seinen Knecht nicht fallen zu lassen. Daher fleht er um Leitung auf Gottes Wege, denn Einheit des eignen Willens mit dem göttlichen macht unnahbar. נֶפֶשׁ v. 12 wie 17, 9 und in der gleichlautenden echtdav. Stelle 41, 3 in der Bed. Sucht oder Gier, weil die Seele ihrem Naturgrunde nach Selbstheit und Begehrlichkeit ist. יָפֵחַ ist Nebenform von יָפִיחַ, beides vom Fut. des V. פּוּחַ gebildete Adjektive (wie יָרֵב, יָרִיב): auszuhauchen d. h. entw. auszusprechen oder zu schnauben gewohnt (vgl. *πνεῖν* oder *ἐμπνεῖν φόνον* und *φόνου*, *θυμοῦ* u. dgl. Act. 9, 1). Hitz. sieht in beiden Participialia v. יָפַח (Jer. 4, 31), aber 10, 5. Hab. 2, 3 führen auf פּוּחַ (פִּיחַ), und Hupf. erkennt solche aus Futt. gebildete Nomina mit Recht ihrer urspr. Entstehung nach für Umschreibungen des Particips in der Weise des elliptischen Beziehungssatzes (der صِفَة in der arab. Syntax) und erkl. יָפִיחַ כְּזָבִים neben יָפֵחַ חָמָס aus der noch fortwirkenden verbalen Construction.

V. 13—14. Selbstermutigung zu fester Glaubenszuversicht. Mit v. 12 verbunden (AE Kimchi) schleppt v. 13 übel nach; man hat mit Gei. Dachselt u. A. anzunehmen, daß zu dem Vordersatze mit seinem nach der Masora (vgl. *Berachoth* 4[a]) dreifach oben[1] und vierfach unten punktirten, aber unentbehrlichen und auch von LXX (*ἑαυτῇ*) und Trg. (jedoch nicht von den übrigen alten Uebers.) bezeugten לוּלֵא der Nachsatz fehlt, vgl. den nachsatzlosen Vordersatz mit לוּ Gen. 50, 15 und die auf לוּלֵי folg. Nachsätze mit כִּי Gen. 31, 42. 43, 10. 1 Sam. 25, 34. 2 Sam. 2, 27 (auch Num. 22, 33., wo אוּלַי = אִם לֹא = לוּלֵי), welche gleichfalls *per aposiopesin* zu erklären sind. Das Perf. hinter לוּלֵא (לוּלֵי) hat bald den Sinn eines Plusquamperfekts (wie Gen. 43, 10 *nisi cunctati essemus*), bald eine Imperfekts, wie hier (vgl. Dt. 32, 29 *si saperent*). Der D. spricht nicht von früherem Glauben, sondern im Hinblick auf die

1) Das ו hat keinen Punkt oben, weil er leicht mit *Cholem* verwechselt werden könnte, s. Baer, *Psalterium* (1861) p. 130. Strack a. a. O. p. 90.

noch andauernde gegenwärtige Noth von gegenwärtigem. Der Nachsatz sollte ungef. so (119, 92. 94, 17) lauten: wenn ich nicht glaubte, nicht mir die Zuversicht bewarte . . so (אָז oder כִּי אָז) müßte ich vergehen oder: so wär' ich schier vergangen. Aber er hat solchen Glauben und ermuntert sich demgemäß v. 14 zu getrostem Harren, er redet sich selbst an, gleichsam der gläubige Theil der Seele den zaghaften schwächeren. Statt וְאַמֵּץ Dt. 31, 7 heißt es wie 31, 25 וְיַאֲמֵץ לִבֶּךָ es beweise Stärke dein Herz. Die Uebers.: „Er (J.) stärke dein Herz" (Hupf.) würde יַאֲמֵץ fordern, aber הֶאֱמִיץ gehört wie z. B. הֶרְחִיב 25, 17 zu den innerlich transitiven Denominativen, an denen das Hebräische nicht arm und das Arabische überreich ist.

PSALM XXVIII.

Hülfruf und Dank in aufrührerischer Zeit.

1 **Zu dir, o Jahve, rufe ich;**
Mein Hort, sei gegen mich nicht taub,
Daß ich, wenn du mir schweigst, nicht zur Gruft Sinkenden gleiche.
2 **Hör meines Flehens Ruf, wenn ich zu dir schreie,**
Wenn ich aufhebe meine Hände zu deiner heiligen Thronhalle.
3 **Reiß mich nicht fort mit den Gottlosen und Unheil-Verübenden,**
Welche Frieden reden mit ihren Nächsten,
Während Böses in ihrem Herzen.
4 **Gib ihnen nach ihrem Handeln und ihrer Thaten Bosheit,**
Nach ihrer Hände Werk gib ihnen,
Vergilt ihr Vollbrachtes ihnen!
5 **Denn sie merken nicht auf die Handlungen Jahve's**
Und auf das Werk seiner Hände —
Niederreißen wird er sie, nicht aufbaun.

6 **Gebenedeit sei Jahve,**
Daß er gehört mein lautes Flehn!
7 **Jahve ist mein Schutz und mein Schild,**
Auf ihn vertraute mein Herz und mir ward geholfen —
So jauchzt denn mein Herz und aus meinem Liede sag' ich Lob ihm.
8 **Jahve ist Schutz ihnen,**
Und seines Gesalbten heilvolle Schutzwehr ist er.
9 **O hilf deinem Volke**
Und segne dein Erbe,
Und weide sie und trage sie auf ewig!

Zu Ps. 26 und 27 tritt hier ein 3. Ps. der absalom. Verfolgungszeit. Auch an ihm läßt sich der Zug nach dem Heiligtum Gottes nicht vermissen, und dazu kommt die erst im Zus. jener Zeitlage recht zu würdigende Fürbitte des persönlich gefährdeten Gesalbten für das nicht minder rettungsbedürftige Volk. Wie Ps. 27 zerfällt auch dieser sein Nachbar in 2 Hälften, welche aber, wenn auch verschiedenzeitig, doch gleichen dichterischen Gepräges sind. Beide sind aus Drei- und Zweizeilern gemischt. Mit Ps 27 berührt er sich vielfach z. B. in der Benennung Gottes mit מְעוֹז, vgl. aber auch v. 3 mit 26, 9.; v. 2 mit 31, 23.; v. 9 mit 29, 11. Zahlreiche Anklänge finden sich bei Jeremia, aber auch bei Jesaia.

V. 1—5. Diese 1. Hälfte v. 1—5 ist bittend. Die Präp. מִן bei den Vv. חָרַשׁ taub, stumm s. und חָשָׂה schweigen bez. prägnant die den Bit-

tenden keiner Antwort würdigende Abkehr. J. ist sein צוּר Vertrauensgrund, aber fährt Er so zu schweigen fort, so wird der ihm Vertrauende gleich werden zur Gruft Hinabfahrenden (22,30) oder Hinabgefahrenen (Jes. 14, 19); das Partic. der Vergangenheit entspricht besser der Lage des bereits am Rand des Abgrunds Befindlichen. In dem Doppelsatze mit פֶּן fällt der Hauptton auf den 2. Satz, den der 1. in parataktischer Weise nur anbahnt (vgl. Jes. 5, 4. 12, 1), lat. *ne, te mihi non respondente, similis fiam.* Olsh. und mit ihm Baur glauben, weil וְנִמְשַׁלְתִּי nicht als *perf. consec.* den Ton auf *ultima* hat, im Sinne der Accentuation erklären zu müssen: „damit du nicht ferner schweigest, während ich bereits gleichgestellt bin." Aber das müßte וַאֲנִי נִמְשָׁל oder wenigstens וַאֲנִי נִמְשַׁלְתִּי heißen. Und wenn ונמשלתי als wirkliches Perf. zu fassen wäre, so wäre vielmehr zu übers.: „und ich dann gleichgestellt würde." Jedoch ist וְנִמְשַׁלְתִּי obwol *Milel* doch *perf. consecutivum* („und ich gleichgestellt werde"), denn wenn in einem auf פֶּן folg. mehrgliedrigen Satze das *fut.*, wie gewöhnlich (s. zu 38, 17), in *perf.* übergeht, so hat dieses den Ton des *perf. cons.* zwar meistens (Dt. 4, 19. Richt. 18, 25. Spr. 5, 9—12. Mal. 3, 24), aber nicht immer: die Penultima-Betonung bleibt nothwendigerweise bei den zwei großen Pausalaccenten *Silluk* und *Athnach* Dt. 8, 12. Spr. 30, 6. 9. 10., hier bei *Rebìa mugrasch,* wie überh. das *perf. cons.* in großer Pausa immer und in halber zuweilen seine Penultima-Betonung behauptet, z. B. bei *Rebìa mugrasch* 19, 14. Spr. 23, 8. 30, 9., *Rebìa* Spr. 30, 9 vgl. dagegen Ez. 14, 17., *Zakef* 1 S. 29, 8 und sogar bei *Tifcha* Ob. v. 10. Jo. 4, 21., worüber die Nationalgrammatiker keinen Bescheid wissen.[1] Das Ziel nach welchem der S. die betenden Hände streckt, ist Jahve's heiliger דְּבִיר (Theodotion: *δαβείρ*). So (u. d. F. בִּרְיחַ, בְּלִיא, עֲצֻרִין) heißt außer hier nur noch in Königsbuch und Chronik das Allerheiligste, nicht als *χρηματιστήριον* (Aq. S.) oder *λαλητήριον oraculum* (Hier.), gleichsam Jahve's Audienzzimmer (Hgst.) — eine Bed., welcher die Wortbildung unangemessen ist — sondern als Hinterraum des Zeltes, v. דָּבַר arab. *dabara* hinten s., rückwärts gehen (trans. rückwärts und überh. wegbringen), wov. *dubr* (talm. דּוּבַּר) was hinten ist (opp. *kubl, kibal* was vorn ist).[2] In v. 3. 4 entfaltet sich die Bitte; מָשַׁךְ (wofür 26, 9 אָסַף) gewaltsam in den Untergang hinabziehn oder zur Richtstätte schleifen Ez. 32, 20 vgl. 10, 9. Iob 24, 22. Die Zeichnung der Gottlosen entnimmt David seinen dermaligen Feinden. Würde er ihnen erliegen, so wäre sein Geschick wie das ihrer wartende, denen er doch sich innerlichst ungleich weiß. Darum bittet er, daß Gottes vergeltende Gerechtigkeit dem zuvorkomme d. i. daß er ihnen nach Verdienst zahle, ehe der erliegt, dem sie שָׁלוֹם gutes Einvernehmen geheuchelt, während sie die nun entlarvte רָעָה im Herzen hatten (vgl. Jer. 9, 7). נָתַן von richterlicher Zutheilung wie Hos. 9, 14.

---

1) Aben-Ezra (*Moznajim* 36[b]) erkl. die auf *penult.* betonten Perf. Spr. 30, 9 aus dem Gleichklang und Kimchi (*Michlol* 6[b]) registrirt nur die Erscheinung.

2) s. die Zusammenstellung in unserem größeren Comm. zu dieser St.; auch der Sternname *Aldabaran* gehört hierher, s. die von Baudissin herausgegebene arab. Iob-Uebersetzung 9, 9 und die Anm. dazu, vgl. auch *Jesurun* p. 87 s.

Jer. 32, 19. Die Epanaphora des חַן־לָהֶם wie 27, 14.[1] Das bei den Proph. häufige חֵשִׁיב גְּמוּל (שְׁלֵם) bed. jemandem sein Vollbringen, sein Erzeigen, also was er verwirkt und verdient, vergelten oder heimzahlen; Gedanken und Ausdruck erinnern bes. an Jes. 3, 8—11. 1, 16. Das Recht zur Bitte um Vergeltung wird v. 5 aus ihrer Blindheit für Gottes gerechtes und gnädiges Walten in der Menschengesch. (vgl. Jes. 5, 12. 22, 11) begründet. Der Gegens. von בָּנָה u. הָרַס einreißen (mit persönl. Obj. wie Ex. 15, 7) ist jeremianisch (42, 10 vgl. 1, 10. 18, 9 u. ö. Sir. 49, 7). Bei 5ª denkt David vorzugsweise daran, daß sie schmählich verkennen, wie so gar herrlich und gnädig sich Gott immer aufs neue zu ihm als seinem Erwählten bekannt hat. Er hat 2 S. c. 7 die Verheißung empfangen, daß Gott ihm ein Haus bauen d. i. seinem Königtume ewigen Bestand verleihen wolle. Die Absalomiten sind in Empörung gegen diese göttliche Veranstaltung begriffen. Darum werden sie das Widerspiel der dem David gegebenen Gottesverheißung erleben: J. wird sie niederreißen und nicht bauen, er wird diese widergöttlich aufgerichtete Dynastie in ihrem Entstehen vernichten.

V. 6—9. Die 1. Hälfte bat um Rettung und Gericht, diese 2. dankt für beides. Hat der D. den Ps. in Einem Zuge geschrieben, so leuchtet ihm hier die Gewißheit der Erhörung auf. Möglich aber auch daß er diese 2. Hälfte später als Denkmal der erlebten Gebetserfüllung beigefügt hat (Hitz. Ew.). Sie lautet allerdings wie ein Bericht von wirklich Geschehenem. J. ist sein Trutz und Schutz. Die verknüpften Perf. 7ᵇ bez. thatsächlich Geeintes und in dem consec. Fut. tritt wie öfter z. B. Iob 14, 2 die historische Bed. vor dem wesentlicheren Sinne des Verursachten zurück. In מְשִׁירִי ist hier einmal das Lied als Quellort des הוֹדוֹת gedacht, und statt אוֹדֶנּוּ heist es feierlicher mit unterlassener Synkope אֲהוֹדֶנּוּ wie 45, 18. 116, 6. 1 S. 17, 47. Aus dem Leide quillt das Lied, und aus dem Liede quillt das Lob deß, der das Leid gewendet, wie v. 6 und 8 es anstimmen. Die *αὐτοί*, welche לָמוֹ 8ª meint, sind die von Israel, wie 12, 8. Jes. 33. 2 (Hitz.); LXX (*κραταίωμα τοῦ λαοῦ αὐτοῦ*) liest לָעַמּוֹ wie 29, 11., was Böttch. Olsh. Hupf. billigen, aber לָמוֹ gibt gleichen Sinn. Zuerst denkt David an das Volk, dann an sich selbst, denn seine Person tritt ihm zurück hinter seinem Amte, vermöge dessen er Israels Haupt ist. Ebendeshalb ist seine Rettung Rettung Israels, welchem J., so weit es seinem Gesalbten untreu geworden, diese Untreue nicht hat entgelten lassen, und welchem Er, so weit es demselben treu geblieben, diese Treue gelohnt hat. J. ist עֻזָּם־לָמוֹ (Punctation wie Jes. 26, 1. *Michlol* 205ª), indem er sie mächtig bewart vor dem Verderben, in welches sie sich selbst oder in welches Andere sie stürzen möchten, und ist seines Gesalbten מָעוֹז יְשׁוּעוֹת לוֹ, indem er ihn wie eine unnahbare Zufluchtstätte umgibt die ihm statt des zugedachten Verderbens Heil in Fülle sichert. Heil und Segen Israels standen auf dem Spiele, aber Israel ist ja Gottes Volk und Gottes Erbe — möge Er

1) Diese Wiederholung eines im Anfange gebrauchten bedeutsamen Wortes am Ende ist eine Lieblingssitte Jesaia's (Comm. S. 411).

ihm denn in alle Zukunft Heil schaffen und es segnen. Abgefallen von David, war es eine in Mietlingshänden befindliche Herde — möge er allezeit Hirtenstelle an ihm vertreten und es auf seinen Armen durch das Verderben hindurchtragen. Das mit וְרוֹמְמֵם (so ist nach Ben-Ascher zu vocalisiren) gepaarte וְנַשְּׂאֵם erinnert an Dt. 1,31: J. trug Israel wie ein Mann seinen Sohn trägt, und Ex. 19, 4. Dt. 32, 11: wie auf Adlersflügeln. Das *Pi.*, wie Jes. 63, 9., vom Tragen des Schwachen, den man emporhebt und so der Hilflosigkeit und Gefahr entrückt. Ebenso fürbittend schließt Ps. 3 und ähnlich, aber verheißend, schließt Ps. 29., der ebendeshalb an Ps. 28 angereiht ist.

PSALM XXIX.

Der Psalm der sieben Donner.

1 **Gebet Jahve, ihr Gottessöhne,**
Gebet Jahve Glorie und Macht!
2 **Gebet Jahve die Glorie seines Namens,**
Huldiget Jahve in heiligem Schmuck!

3 **Gedröhn Jahve's über den Wassern,**
Der Gott der Glorie donnert,
Jahve über großen Wassern.
4 **Gedröhn Jahve's ergeht in Kraft,**
Gedröhn Jahve's ergeht in Pracht.

5 **Gedröhn Jahve's zerbricht Cedern,**
Es zerbricht Jahve die Cedern Libanons.
6 **Und macht sie aufhüpfen gleich einem Kalbe,**
Libanon und Sirion wie ein Antilopen-Junges.
7 **Gedröhn Jahve's flammt aus zuckendes Feur.**

8 **Gedröhn Jahve's bringt in Kreisen die Wüste,**
In Kreisen bringt Jahve die Wüste Kades.
9 **Gedröhn Jahve's versetzt Hindinnen in Kreisen,**
Es entästet die Wälder —
Und in seinem Tempel sagt Alles: „Glorie"!

10 **Jahve ist zur Sintflut gesessen,**
Und es sitzet Jahve ein König auf ewig.
11 **Jahve wird Macht seinem Volk verleihn,**
Jahve segnen sein Volk mit Frieden.

Dieser Ps. hat ein Gewitter zum Anlaß, aber er bleibt bei der äußeren Naturerscheinung nicht stehen, sondern vernimmt darin die Selbstbezeugung des heilsgeschichtlichen Gottes. Wie die 2. Hälfte von Ps. 19 den Gott der Heilsoffenbarung im Untersch. von dem Gotte der Naturoffenbarung siebenmal יהוה nannte, so wiederholt sich in diesem Donnerpsalm siebenmal קול יהוה, so daß er der Ps. der ἑπτὰ βρονταί (Apok. 10, 3 f.) heißen kann. Zur Zeit des zweiten Tempels wurde er, wie der überschriftliche Zusatz der LXX ἐξοδίου (ἐξόδου) σκηνῆς (= σκηνοπηγίας) zu besagen scheint[1], an Schemini Azereth, dem Schlußtage (ἐξόδιον Lev. 23, 36)

1) Gerade das שִׁירוּ der Tempelliturgie von Schemini Azereth wird im Talmud nicht angegeben (s. Tosefoth zu *Succa* 47[a], wo nach *Sofrim* c. 19 §. 2 und einer Angabe des Jeruschalmi auf Ps. 6 oder 12 gerathen wird); wir wissen nur, daß Ps. 29

des Laubenfestes, gesungen. Zwischen 2 Tetrastichen, welche je viermal ה׳ nennen, liegen 3 Pentastiche, welche in ihrem siebenmaligen קול ה׳ die schnell einander folgenden Donner des Schlag auf Schlag einschlagenden Gewitters darstellen.

V. 1—2. Die Eröffnungsstrophe fordert die himmlischen Geister zum Preise Jahve's auf, denn eine Offenbarung göttlicher Herrlichkeit bereitet sich vor, welche in ihren ersten Regungen zu beobachten jene gewürdigt sind, denn die Wurzeln alles diesseitigen Geschehens liegen im Jenseits. Nicht die Mächtigen der Erde, welche 82, 6 בְּנֵי עֶלְיוֹן, sondern die Engel, die sonst בְּנֵי אֱלֹהִים heißen (z. B. Iob 2, 1), werden hier wie 89, 7 בְּנֵי אֵלִים genannt, was, da אֵלִים nirgends Gott bed. wie אלהים (so daß sich Gottheitssöhne übers. ließe), sondern die Götter Ex. 15, 11. Dan. 11, 36., als ein Doppelplur. (Ges. Ew. Riehm) von בֶּן־אֵל wie בָּתִּי כְלָאִים Jes. 42, 22 vgl. auch גִּבּוֹרֵי חֲיָלִים 1 Chr. 7, 5 „Gottessöhne", nicht „Göttersöhne" zu übers. ist. Sie, die gottgezeugten d. h. gottesbildlich erschaffenen, welche mit Gott ihrem Vater gleichsam Eine Familie (s. Gen. S. 101) bilden, werden hier aufgefordert, Gott כָּבוֹד וְעֹז zu geben (Grundstelle Dt. 32, 3) d. i. seine in der geschaffenen Welt geoffenbarte und zu offenbarende Glorie und Macht ihm in lobpreisender Anerkennung wie im Echo willig und freudig zurückzugeben, und ihm die Glorie seines Namens zu geben d. i. seinen glorreichen Namen 72, 19 nach Gebühr zu preisen. חָבוּ hat alle drei Mal regelrecht den Ton auf *ult.* (vgl. dagegen Iob 6, 22 und die Anomalie Dt. 32,3). הַדְרַת קֹדֶשׁ ist heiliger Ornat, schmuckvolles Feiergewand 2 Chr. 20, 21 vgl. Ps. 110, 3.[1] Eine Machtoffenbarung Gottes steht bevor. Die himmlischen Geister sollen in ihrer ganzen äußern Erscheinung sich dazu rüsten. Wenn v. 2 Aufforderung an die Gemeinde hienieden oder, wie 96, 9., an die Erdbewohner wäre, so müßte der Wechsel der Angeredeten ausgedrückt sein; sie ist also v. 2 wie v. 1 an die Priester des himmlischen היכל gerichtet. Auch in der Apok. gehen Gottes Gerichten Lobgesänge und Drommetenschall der Engel vorher.

V. 3—9. Es folgt nun die Schilderung der Machtoffenbarung Gottes, welche Grund der Aufforderung ist und Stoff des Lobpreises werden soll. Der Allherrliche läßt sich in der Sprache (Apok. 10, 3 f.) des Donners vernehmen und offenbart sich im Gewitter. Es sind 15 Zeilen,

---

unter die Psalmstücke der Zwischenfeiertage des Laubenfestes gehört, welche in die *vox memorialis* הוש״ענה (*Succa* 55[a] vgl. Raschi zu *Joma* 3[a]) zusammengefaßt werden, näml. Ps. 29 (ה); 50, 16 (ו); 94, 16 (מ); 94, 8 (ב); 81, 7 (ה); 82, 5[b] (ר), übrigens nennt der Traktat *Sofrim* c. 18 §. 3 Ps. 29 als den Pfingstfestps. und die jetzt gültige synag. Ueberlieferung kennt ihn auch nur als Festps. des ersten Tages von Schabuoth; der Ps von Schemini Azereth ist der 65. Nur im Sohar findet die Angabe der LXX einige Bestätigung, denn dort (Parasche צו) wird Ps. 29 in Bez. gesetzt zu der Wasserlibation am 7. Laubenfesttage (*Hosianna rabba*), indem gesagt wird, daß mittelst der 7 קולות (entsprechend den 7 Umzügen um den Altar) 7 der Sephiroth die Wasserschleußen des Himmels öffnen. Auch Barhebraeus erklärt die Beischrift der LXX vom Ausgange des Laubenfestes, s. Emanuel Fuchs, Die Scholien des Bar-Hebraeus zum XXIII. u. XXIX. Ps. 1871.

1) Die *Berachoth* 30[b] vorgeschlagene LA בְּחֶרְדַּת (in heiligem Zittern) ist nie Variante gewesen, auch nicht בְּחַצְרוֹת, wonach LXX ἐν αὐλῇ ἁγίᾳ αὐτοῦ übers.

die sich von selbst in 3 fünfzeilige Str. gliedern. Die Hauptsache aber ist dem S. das siebenmalige קוֹל ה׳. Obgleich קוֹל zuweilen fast wie ausrufendes „Horch!“ gebraucht wird (Gen. 4, 10. Jes. 52, 8), so hat man dies doch nicht mit Ew. §. 286f auf קוֹל ה׳ unsers Ps. anzuwenden, welcher eben die weltbewegende Stimme des vom Himmel herab sich kundgebenden Gottes zum Thema hat; das dunkeltönende קוֹל dient nicht allein zur Bez. des Donners des Gewitters, sondern auch des Donners des Erdbebens, des Brausens des Sturmes, überhaupt alles Gedröhns, durch welches sich Gott der Welt, bes. der Zornseite seiner Doxa nach, vernehmbar macht. Die Wasser v. 3 sind nicht die unteren, denn es fragt sich, welche? Die des Mittelmeers, wenn sie gemeint wären, würden bei der Anschaulichkeit der Schilderung näher bez. sein. Es ist aber dem Anfange dieser weit angemessener, die in den dunkeln dicken Gewitterwolken angesammelten Wassermassen zu verstehen (s. 18, 12. Jer. 10, 13); das Gedröhn Jahve's ist, wie der D. sich selbst 3^b erklärt, der von dem אֵל הַכָּבוֹד (vgl. מלך הכבוד 24, 7 ff.) droben gewirkte Donner, der über das ob der Erde im Luftraum schwebende Wassermeer dahinrollt. Wie 3^a und 3^c, so sind auch 4^a und 4^b selbständige Nominalsätze: Gedröhn Jahve's ist, ergeht, fährt dahin; ב mit dem gattungsbegrifflichen Art. wie 77, 14. Spr. 24, 5 (vgl. Spr. 8, 8. Lc. 4, 32., *ἐν ἰσχύϊ* Apok. 18, 2) ist das der eigenschaftlichen Bestimmtheit. In v. 3 lassen sich die ersten Donner vernehmen, in v. 4 kommt das Gewitter näher und die Schläge werden stärker, nun entlädt es sich in seiner ganzen Gewalt: 5^a beschreibt diese im Allgem., 5^b spricht mit *fut. consec.* wie folgerungsweise gegenwärtig Geschehenes aus: unter Donnergekrach niederfahrende Blitzstrahlen (bekanntlich strebt der Blitz nach den äußersten Spitzen) zersplittern Cedern des Libanon. Das Suff. v. 6^a geht nicht proleptisch auf die folgends genannten Berge, sondern naturgemäß auf die Cedern (Hgst. Hupf. Hitz.), welche im Gewittersturm sich niederbiegen und wieder emporschnellen; das Hüpfen des Libanon und Sirion aber ist nicht darauf zu bez., daß ihre bewaldeten Gipfel sich senken und wieder heben, sondern nach 114, 4 auf die Erschütterung durch das Donnergekrach, ein freilich nicht auf Naturwahrheit beruhender, sondern das scheinbare Erbeben der Erde bei starkem Gewitter verbildlichender Zug im Gemälde. שריון ist nach Dt. 3, 9 der sidonische Name des Hermon, vertritt also neben dem Libanon den Antilibanos; das Wort hat nach der Masora (s. Norzi zu Dt. 3, 9) ש *sinistrum*[1], lautet also שִׂרְיוֹן, weshalb Hitz. es richtig von שָׂרַר *f. i.* schimmern, funkeln herleitet, vgl. die arab. Dichterstelle zu 133, 3. Diese Gebirge macht das Gewitter aufspringen (Lth. *lecken* d. i. nach seiner eignen Glosse: springen, hüpfen) wie junge Antilopen; רְאֵם ist urspr. wie *βούβαλος*, *βούβαλις* gemeinschaftlicher Name der Antilope und des noch jetzt herdenweise die Wälder jenseit des Jordans durchstreifenden Büffels (denn es

1) Auch Josef ha-Nakdan in einem Anhange des Hallischen *Ochla we-Ochla* über Wörter mit שׂ und שׁ bezeugt שׂריון mit *Sin*, vgl. Elias Levita zu Kimchi's Wörterbuch *s. v.* שרח.

gibt büffel- wie auch abgesehen der Kopfbildung und den gespaltenen Klauen pferdeähnliche Antilopen), bes. aber der *Antilope Leucoryx L.*[1] LXX übers.: *ὡς υἱὸς μονοκερώτων*. Ist damit das auf persischen und africanischen Monumenten abgebildete Einhorn gemeint? Ist dieses Einhorn verschieden von der einhörnigen Antilope? So wenig das Einhorn bis jetzt von einem Reisenden gesehen worden ist, so wenig eine der einhörnigen Antilopen. Beide Thiere, und also auch ihr Verhältnis zu einander, sind zur Zeit noch naturhistorisch undefinirbar.[2] Auf jeden Donner folgt sofort der Blitz; Jahve's Gedröhn spaltet Feuerflammen d. i. formirt (gleichsam *λατομεῖ*) den Feuerstoff der Gewitterwolken zu gespaltenen Feuerflammen, längs hinfahrenden Blitzen, wobei in Betracht kommt daß קוֹל ה׳ nicht blos den Donner als Phänomen, sondern zugleich Gottes darin sich aussprechende Allmacht bez. Die Kürze und Dreigliedrigkeit des v. 7 malt das unaufhörliche zickzackartige Zucken der Blitze (*lela trisulca, ignes trisulci* bei Ovid). Von dem nördlichen Gebirge zieht das Gewitter nach dem Süden Palästina's in die arab. Wüste, näml. wie 8^b (vgl. v. 5 nach dem Schema des „Parallelismus mit Aufsparung") gesagt wird, die Wüsten-Umgebung von *Kades* (*K. Barnēa*), welches, wie man auch seine Lage bestimmen möge (s. Wetzsteins Excurs III zur Genesis), jedenfalls nahe dem steilen westlichen Abfall des edomitischen Gebirges zur Araba gelegen haben muß. Jene Wüste versetzt Jahve's Gedröhn, näml. der Gewittersturm, in Kreisen, indem es den Sand (חוֹל) in Wirbeln vor sich herjagt, und im Gebirg versetzt es, näml. das heftige Blitzen und Donnern, die Hindinnen in Kreisen, indem sie vor Schrecken frühzeitig gebären; sowol das *Hi.* יָחִיל als das *Pil.* יְחוֹלֵל sind causativ (√חוּל, חִיל kreisen, einkreisen)

1) s. über רְאֵם Seetzens Reisen III, 339 und dazu IV, 496 vgl. auch Niebuhr, Beschreibung von Arabien S. XXXVIII. Der Talmud weiß nichts vom wirklichen רְאֵם und gefällt sich in Geschichtchen von einem fabelhaften Riesenthiere dieses Namens (Hauptstelle: *Sebachim* 113^b). Reifmann hat sich in der Zeitschrift המגיד viel unnütze Mühe gegeben zu beweisen daß ראם das Rennthier (*Cervus Tarandus*) bedeute.

2) Ludolf versteht im Gegensatz zu Bochart unter רְאֵם das Rhinoceros, wie Jefeth welcher es كَرْكَنْد übers., aber dieses zu den Schweinen gehörige Thier ist keinesfalls gemeint oder auch nur mitgemeint. Uebrigens heißt das Nashorn in Aegypten *charnîn* (v. خرن = قرن), das Einhorn aber *charnît*. „Im J. 1862 saß bei mir in Damask der franz. Archäolog Waddington, als mir ein Antiquar ein antikes Gefäß brachte, in welches eine Menge Thiere gravirt waren, denen ihre Namen auf den Bauch geschrieben standen. Unter den durchweg bekannten Thieren war auch das Einhorn, ganz wie ein Zebra oder Pferd gemacht, aber mit einem langen vorwärts stehenden Horn an der Stirn; auf seinem Leib stand das Wort خرنيت. Hr. Wadd. wünschte das Gefäß zu besitzen und ich überließ es ihm; er nahm es mit nach Paris. Wir sprachen viel von diesem Einhorn und glaubten schließlich annehmen zu müssen, daß die Gestalt des fabelhaften Thiers zur Zeit der Kreuzzüge, wo das englische Wappen nach Syrien kam, den Arabern bekannt geworden sein dürfte." *Wetzst.*

gemeint.[1] Der D. fährt, indem er eine Wirkung des Gewitters sich aus der andern gleichsam entpuppen läßt, mit וַיְחֹשֵׂף fort; יְעָרוֹת ist dicht. Pluralform und חָשַׂף bez. die Wirkung des Sturms, der die Wälder „schälet", indem er den Bäumen Aeste, Laub und Kronen herunterschlägt. Während J. sich dergestalt vom Himmel herab auf Erden in seiner unwiderstehlichen Allgewalt offenbart, sagt כֻּלּוֹ in seinem himmlischen Palaste (11,4. 18,7) כָּבוֹד (man beachte wie בהיכלו dieses כלו aus sich heraussetzt) d. i. jedes von den Wesen dort: כָּבוֹד. Es geschieht, wozu der D. v. 1—2 aufgefordert. J. empfängt seine inweltliche Glorie in tausendstimmigem Echo der Anbetung zurück.

V. 10—11. Luth. übers.: *Der HERR sitzt eine Sintflut anzurichten*, indem er dergestalt Sinn in die unverständliche Uebers. der Vulg. u. LXX bringt, und zwar einen ebenso sprachgemäßen — denn יָשַׁב לְ will sicher nach ישב למשפט 122, 5 vgl. 9, 8 mit 9, 5 verstanden sein — als zusammenhangsgemäßen, denn noch hat der D. bisher nicht ausdrücklich der Regenmassen gedacht, in denen sich das Gewitter entlädt. Auch Engelhardt (Luth. Zeitschr. 1861, 216 f.), Kurtz (Bibel u. Astronomie S. 568 Aufl. 4) und Riehm (LBl. der AKZ 1864 S. 110 und in Hupfelds Comm. zu u. St.) verstehen unter מבול die Quasi-Sintflut des Gewitterregengusses. Aber es heißt ja nicht לָמבול, sondern לַמבול, und חַמַּבּוּל (syr. *momûl*) kommt ausschließlich Gen. c. 6—11 als Name der großen Flut vor. An diese Gerichtskatastrophe aber und ihren gnädigen Ausgang erinnert jedes Gewitter, denn sie erscheint in der h. Geschichte als erster Eintritt des Gewitterregens und des friedeverkündenden Bogens in den Wolken (Gen. S. 230). Die Rückbeziehung hierauf bestätigt sich auch zum dritten aus dem auf das Perf. יָשַׁב folg. Aorist וַיֵּשֶׁב (Hofmann, Schriftb. 1, 209). J. — sagt der D. — ist zur Sintflut (sie auszurichten) hingesessen (auf seinen Thron) und sitzt (thront) infolge dessen oder seitdem, wie diese seine gegenwärtige Offenbarung im Gewitter zeigt, als König auf immer, indem er in Zorn und Gnade, richtend und segnend, vom Himmel (115, 16) auf die Erde herniederwaltet. Hier auf Erden hat er ein Volk, welches er von oben mit Antheil an seiner eignen Macht ausrüstet und mit Frieden (ב wie doch wol auch Gen. 24, 1) segnet, während über dessen Feinde seine Zornwetter ergehen. Wie so eindrucksvoll ist gerade für diesen Ps. das Schlußwort בַּשָּׁלוֹם! Es wölbt sich wie ein Regenbogen darüber. Der Anfang der Ps. zeigt uns den Himmel offen und den Thron Gottes inmitten engelischer Lobgesänge, und der Schluß des Ps. zeigt uns auf der Erde inmitten des alleserschütternden Zornrufs Jahve's sein sieghaftes und mit Frieden[2] gesegnetes Volk. *Gloria in excelsis* ist der Anfang und *pax in terris* das Ende.

---

1) Auch גִּיל (גּוּל) bed. sich im Kreise drehen (vgl. arab. *ǵaul*, *ǵuwalân* vom Tummeln des Reiters) und wird dann auf heftig umtreibende Affecte übertragen.

2) Der Heilige gebenedeit sei Er — sagt die Mischna *Ukzin* III, 12 mit Bezug auf diese Psalmstelle — hat kein anderes Gefäß (כלי) gefunden, welches den für Israel bestimmten Segen faßte, als den Frieden.

PSALM XXX.

Danklied nach überstandener tödtlicher Krankheit.

2 Hoch erheb' ich dich, Jahve, daß du mich emporgezogen
Und nicht erfreut hast meine Feind' ob mir.
3 Jahve mein Gott, ich schrie zu dir, da heiltest du mich.
4 Jahve, du hast heraufgeholt aus dem Hades meine Seele,
Mich neubelebt, nicht hinabzusinken in die Gruft.

5 Harfnet Jahve, ihr seine Frommen,
Und danket seinem heiligen Ruhme.
6 Denn augenblicklich währt sein Zorn, lebenslang seine Huld;
Des Abends kehrt Weinen ein —
Und Morgens ist Jubel da.

7 Ich aber dachte in meinem Sichersein:
„Nicht wanken werd' ich ewiglich".
8 Jahve in deiner Huld hattest du meinem Berge Macht bestellt,
Hast verborgen dein Antlitz, ich ward verstört.

9 Zu dir, Jahve, rief ich
Und zu dem Allherrn fleht' ich:
10 „Was Gewinn bringt mein Blut, mein zur Grube Fahren?
„Wird Staub dich preisen? verkünden deine Wahrheit?
11 „Höre, Jahve, und begnadige mich!
„Jahve, werde Helfer mir!"

12 Verwandelt hast du mein Klagen in Reigen mir,
Gelöset mein Bußkleid und gürtetest mich mit Freude,
13 Damit dich besinge die Hehre ohne Verstummen —
Jahve mein Gott, ewig will ich dich loben.

Der Aufruf zum Lobpreise Gottes, der in Ps. 29 an die Engel droben ergeht, richtet sich in Ps. 30 an die Frommen hienieden. Das לדוד hat nichts gegen sich. Hitz. findet hier wieder allerlei Anzeichen Jeremia's, aber die jer. Parallelen sind Psalmenklänge und דִּלִּיתָנִי v. 2 fordert keine Versenkung in Cisterne oder Kasematten, es ist ein bildlicher Ausdruck für Emporhebung aus Leidenstiefe. Schon das Dankgedicht Hizkia's Jes. c. 38 ist aus den beiden Schlußstrophen dieses Ps. unter Einwirkung vertrauter Bekanntschaft mit dem B. Iob erwachsen. So dürfen wir denn annehmen, daß es David ist, welcher hier, mitten in Befestigung seiner Reichsgewalt an den Rand des Grabes gekommen, nun den Herrn, zu dem er, aus fleischlicher Sicherheit aufgerüttelt, seine Zuflucht genommen, als Geretteter preist und alle Frommen auffordert, mit ihm einzustimmen. Der Ps. führt die Aufschrift: *Sang-Psalm bei Einweihung des Hauses, von David.* Hier zuerst begegnet uns שִׁיר als überschriftlicher technischer Name. Dietrich in Gesenius' HW meint daß das Wort urspr. kreisförmigen Singetanz bezeichnet haben möge, aber سار شور bed. nicht im Kreise herumgehen wie تار دار הוּר הוֹר, sondern hingehen und insb. *spectatum ire*, daher schauen; Fleischer vergleicht deshalb שִׁיר mit سَيْر Streif, Riemen, so daß das Lied von den in Einer Linie fortgehenden Gedanken und Worten (vgl. תְּרוּזוּ נִצְמ) den Namen hat (vgl. S. 75 Z. 17 v. u.). Viell. aber ist שׁוּר (שִׁיר) ebenso ein Schallwort wie זָמַר (זְמֵר), wov. das hier als Bestimmtes mit שִׁיר als Bestimmendem verbundene מִזְמוֹר: ein Sang-Psalm d. h. ein Musikstück, welches

zugleich singend vorzutragen ist. Die zwei folg. Genitive חֲנֻכַּת חַבַּיִת hat man auf Einweihung der Stätte des künftigen Tempels bezogen 2 Sam. 24. 1 Chr. 21.; aber obschon der Platz des künftigen Tempels mit dem vorläufig darauf errichteten Altar בֵּית ה׳ heißen kann 1 Chr. 22, 1 und allenfalls auch schlechtweg חַבַּיִת (wie הר הבירה der Tempelberg) heißen könnte, so wissen wir doch, daß David an der Seuche, welche seiner in hochfahrender Selbstbespiegelung angestellten Volkszählung als Strafe folgte, nicht selbst erkrankte 2 Sam. 24, 17. Der Ps. enthält aber auch nichts was auf Einweihung eines Heiligtums, sei es der Morîahöhe oder des Zelttempels 2 S. 6, 17., hindeutete. Eher ließe sich an Wiedereinweihung des durch Absalom verunehrten Palastes nach Davids Rückkehr denken; aber der Ps. redet von einer Lebensgefahr, deren gnädige Abwendung nicht in Beseitigung blutgieriger Feinde, sondern in Wiederherstellung von tödtlicher Krankheit besteht. So wird denn die Einweihung der neu ausgebauten Zionsburg gemeint sein. Daß David diesen Bau als ein Unterpfand der Festigkeit und Hoheit seines Reiches betrachtete, zeigt 2 S. 5, 12., und man braucht, um den Ps. zu begreifen, nur mit AE. Flam. Crus. Vaih. aus ihm selbst hinzuzunehmen, daß David durch eine schwere Krankheit an dem Einzug in den Neubau verhindert worden war. Die Situation von Ps. 16 ist die gleiche. Daß הבירה, so absolut gebraucht, ebensowol den Palast als den Tempel bez. könne, zeigt der stehende Amtstitel אֲשֶׁר עַל־הַבַּיִת (Majordomus). Auch LXX, welche *τοῦ ἐγκαινισμοῦ τοῦ οἴκου* (*τοῦ*) *Δαυίδ* übers., versteht den Palast, nicht den Tempel. Im jüd. Ritual ist Ps. 30 allerdings, wie schon der Traktat *Sofrim* c. 18 §. 2 angibt, der Ps. des auf 1 Macc. 4, 52 ff. zurückgehenden Chanucca- oder Enkänienfestes.

V. 2—4. Der Ps. beginnt hymnisch. Das *Pi.* דִּלָּה (von דָּלָה arab. دلو lang und schlaff, schwebend halten, sei es abwärts oder aufwärts, Conj. V تَدَلّى baumeln) bed. emporheben oder -ziehen, wie einen Schöpfeimer (דְּלִי gr. *ἀντλίον*, lat. *tollo, tolleno* bei Festus). Welche Tiefe es ist, in die er versunken war und aus der ihn Gott, ohne seine Feinde seinethalben (לִי wie 25, 2) zu erfreuen d. i. ihnen die gewünschte Schadenfreude zu gewähren, emporgezogen hat, sagt der D. selbst: er war infolge tödtlicher Krankheit schon wie in den Hades hinabgesunken. חִיָּה (nie: aus dem Nichts ins Leben rufen) bed. immer etwas scheinbar oder wirklich dem Tode Verfallenes wiederbeleben oder etwas Lebendes am Leben erhalten. Damit verbindet sich leicht und gefällig das *Keri* מִיָּרַדְתִּי בוֹר (ohne *Makkef* nach correktem Texte) *ita ut non descenderem;* der Inf. von יָרַד lautet hier nach Art des starken Verbums יָרֹד wie יָבֹשׁ, יָשׁוֹן und mit Suff. *jordi* (wie *josdi* Iob 38, 4) oder *jārᵉdi*, denn so, nicht *jordi*, ist hier zu lesen (s. zu 16, 1. 86, 2).[1] Auch das *Chethîb* מיורדי könnte Inf. sein, mit *Cholem plenum* geschrieben, wie ein Infinitiv Gen. 32, 20 und ein Imperativ Num. 23, 8 mit *Cholem* statt *Kamez chatuf* punktirt ist, will aber wahrsch. participiell מְיוֹרְדֵי gelesen sein: du hast mich neubelebt von Sinkenden zur Gruft (28, 1) hinweg

1) Die Masora stellt das Wort nicht zu אלין תיבותא יתירין ו״וי וחטפין קמצין (Einleitung 28ᵇ), was bei der Leseweise *mijordi* zu erwarten wäre, und geht nicht von der Voraussetzung aus, daß *mijārdi* Particip (Ew. S. 533), sondern daß es Infin. sei wie עָמְדָךְ (lies *ʿamādcha*) Ob. v. 11.

oder aus dem Zustande solcher heraus (vgl. 22, 22^{b}) — eine ganz unbedenkliche prägnante Construktion.

V. 5—6. Aufforderung an alle Fromme, solch einen Gott zu preisen, der nach kurzem Zürnen alsbald und lebenslänglich gnädig ist. Statt שֵׁם Jahve's heißt es hier wie 97, 12 nach Ex. 3, 15 זֵכֶר: J. macht sich, indem er sich offenbart, wie nennbar so gedenkbar und zwar in ruhmvoller Weise gedenkbar; die Heilsgeschichte ist als Entfaltung des Jahve-Namens zugleich eine Denkmalsetzung, eine Gedächtnisstiftung und zwar Herstellung eines זֵכֶר קָדֶשׁ, weil alle Selbstbezeugungen Gottes, sei es in Liebe oder in Zorn, aus dem Lichtmeere seiner Heiligkeit fließen. In der Selbstbezeugung gegen die Seinigen herrscht die Liebe, und der Zorn ist gegen sie nur ein verschwindendes Moment (רֶגַע wie Schultens erklärt: *vibramen* eine Zuckung, näml. der Augen): *ein Augenblick vergeht in seinem Zorne, ein* (ganzes) *Leben in seiner Huld* d. i. jener währt nur einen Augenblick, diese eines Menschen ganzes Leben. „Alles Ding währt seine Zeit, Gottes Lieb in Ewigkeit." Die Präp. בְּ bez. hier nicht wie in der schönen Parallele Jes. 54, 7 f. vgl. 60, 10 Zeit und Modalität des Geschehens, sondern den Zustand, worin einem die Zeit verläuft. Wie schnell die Liebe den Zorn wieder in sich zurücknimmt, malen 6^{bc} (vgl. Jes. 17, 14): Weinen kehrt des Abends bei uns ein, um über Nacht zu bleiben, aber des Morgens erscheint wie ein rettender Engel ein anderer Gast, vor dem בְּכִי verschwindet, nämlich רִנָּה. Das Präd. יָלִין gehört nicht auch zu 6^{c} (Hupf. Hitz.). Der Nominalsatz: und am Morgen Jubel = ist Jubel da, malt das Unerwartete und Ueberraschende der Hülfe dessen, der בכי und רנה sendet.

V. 7—8. Nun erzählt David ausführlicher was er erlebt hat, zunächst die Ursache der erlebten Züchtigung. In וַאֲנִי אָמַרְתִּי (wie 31, 23. Jes. 49, 4) hält er seinem nunmehr in der Leidensschule gewonnenen Gottvertrauen seine frühere Selbstzuversicht entgegen, in welcher er sich (wie der רשע 10, 6) für unerschütterlich hielt. Er vertraute statt auf den Geber auf die Gabe als ob sie sein Selbstwerk wäre. Ungewiß, aber auf eins hinaus kommend, ist es, ob שַׁלְוִי der flektirte Inf. שַׁלְוֵ des V. שָׁלֵי ist (wonach wir übers.), oder das flektirte N. שַׁלְוִי = שַׁלְיִ (n. d. F. שָׁחוּ das Schwimmen Ez. 47, 5., denn Formen wie שָׁלָה verschmäht das Hebräische), gleicher Bed. mit שַׁלְוָה Jer. 22, 21. Solche fleischliche Sicherheit, wie sie Dt. 8, 11—18 näher beschrieben ist, hat demütigende göttliche Züchtigung zur unausbleiblichen Folge. Diese enge Verkettung drücken die Perf. V. 8 aus, welche Gottes Begnadigung, Gottes durch Selbsterhebung verwirkte Gnadenentziehung und die enttäuschte Bestürzung auf gleiche Zeitlinie stellen. הֶעֱמִיד עֹז Macht hinstellen ist s. v. a. sie zu festem Besitze geben, vgl. 2 Chr. 33, 8, welche Stelle eine variirte, nicht aber (nach Riehm) eine verderbte Wiederholung von 2 K. 21, 8 ist. Unnöthig also, mit Hitz. לְ accusativisch und עֹז adverbial zu fassen: in deiner Huld hattest du meinen Berg stehen lassen fest. Der Berg ist der von Natur und durch Kunst feste Zion (2 S. 5, 9), und dieser ist als Schloßberg Emblem des davidischen Reiches: J. hatte dem David sein Reich stark befestigt, als er ihm seines Selbstvertrauens

halber zu fühlen gab, wie er alles nur durch Ihn und ohne Ihn so gar nichts sei. Die Flexionsform חָרְרִי für חָרִי = *harri* ist durch Gen. 14,6 u. Jer. 17, 3 (wo sie חֲרָרִי wie v. חָרָר lautet) geschützt. Die LA להדרי (LXX. Syr.) d. i. meiner Königswürde ist ein glückliches Quidproquo, wogegen die LA des Targums לחררי „gestellt (mich) auf feste Berge" die Conj. הֶעֱמַדְתַּנִי (Riehm) fordern würde, die sich verhältnismäßig mehr empfiehlt als Dillmanns חצמדת לי הררי עז, was eine zu äußerlich gehaltene Verwendung dieser Bildrede ist.

V. 9—11. Doch der also Gezüchtigte betete brünstig. Die Futt. V. 9 haben, weil im Flusse der Erzählung stehend, die Bed. des Imperfekts, der „Gegenwart in der Vergangenheit", wie es die Araber nennen. In 9^{b} ist ואל־אֲדֹנָי zu lesen; diese Stelle gehört zu den ק״לד ודאין d. i. den 134 wo אדני nicht blos statt יהוה zu lesen, sondern wirklich geschrieben ist (s. 90, 17. 130, 7). Aus der Frage: „was (welcher, welcherlei) Gewinn (der gew. Ausdruck für *τί ὄφελος quid lucri*) ist an meinem Blute" ist nicht zu folgern, daß David in Gefahr des Todes durch Feindeshand war, denn ותרפאני V. 3 belehrt uns eines Andern: „welcher Gewinn läge in meinem Blute" ist also s. v. a. (vgl. Iob 16, 18) darin daß du mich vor der Zeit gewaltsam tödtest? Im Gegentheil würde sich Gott des Lobpreises berauben, den ihm der Lebende bringen würde und so gern bringen möchte. Seine Bitte um Lebensfristung war also nicht auf irdischen Besitz und Genuß, sondern auf Gottes Ehre gerichtet. Er fürchtete den Tod als Ende des Lobes Gottes. Denn jenseit des Grabes werden keine Psalmen mehr gesungen 6, 6. Der Hades war im A. T. noch unüberwunden, der Himmel noch nicht geöffnet. Im Himmel sind die בני אלים, aber noch nicht selige בני אדם.

V. 12—13. Um die unmittelbare Folge der Gebetserfüllung und des Gebets auszudrücken, fehlt das sonst (z. B. 32, 5) übliche ו der Verknüpfung, vgl. zu הָסַכְתָּ וגו׳ die Nachklänge Jer. 31, 13. Thren. 5, 15. Bei מָחוֹל ist nach unserer zeitgesch. Auffassung so wenig an 2 S. 6, 14., als bei שַׂקִּי an 1 Chr. 21, 16 zu denken. An die Stelle des um den Leib geschlungenen (nur etwa mit einem Stricke befestigten) Buß- oder Trauerkleides (vgl. מַחֲגֹרֶת שָׂק Jes. 3, 24) trat Umgürtung (חָגַר syn. אָזַר 65, 13., wov. חֲגֹרָה, אֵזוֹר) mit Freude. Die bezweckte Folge so schneller und gründlicher Wandlung seines Leidens, nachdem es ihn heilsam gedemütigt hatte, war Preis Jahve's: damit dich besinge die Hehre (כָּבוֹד für נַפְשִׁי = כְּבוֹדִי wie 7, 6. 16, 9. 108, 2), ohne sich unterbrechen zu lassen (יְהֹוִה *fut. Kal*). Und Preis Jahve's auf ewig ist auch seine Entschließung, wie dieser Ps. gelobt und zugleich bethätigt.

PSALM XXXI.

Ergebung eines blutgierig Verfolgten in Gottes Hand.

2 In dich, Jahve, hab' ich mich geborgen —
Mög' ich nimmermehr zuschanden werden,
Durch deine Gerechtigkeit befreie mich.

3 Neige zu mir dein Ohr, eilends errette mich;
Werde mir zum Zufluchts-Horte,
Zum Berghöhn-Hause, mir Heil zu schaffen.
4 Denn mein Fels und meine Berghöh bist du,
Und ob deines Namens wirst du mich leiten und führen.
5 Wirst mich herausziehn aus dem Netze, so sie heimlich mir gelegt,
Denn du bist meine Schutzwehr.
6 In deine Hand befehl' ich meinen Geist,
Du erlösest mich, Jahve, Wahrheits-Gott!
7 Verhaßt sind mir die Verehrer nichtiger Idole,
Ich dagegen hange an Jahve fest.
8 Jubeln will ich und mich freuen deiner Gnade,
Daß du angesehn mein Elend,
Kenntnis genommen von den Nöthen meiner Seele.
9 Und hast mich nicht beschlossen in Feindes Hand,
Hast gestellt aufs Weite meine Füße.

10 Sei mir gnädig, Jahve, denn beklemmt ist mir,
Verfallen ist vor Gram mir Aug' und Seel' und Leib.
11 Denn geschwunden ist in Kummer mein Leben
Und meine Jahre in Seufzen,
Wankend worden durch meine Missethat meine Kraft
Und meine Gebeine verfallen.
12 Ob aller meiner Gegner bin ich ein Schimpf geworden
Und meinen Nachbarn eine Last, und ein Schreck meinen Freunden;
Die mich außen sehen, weichen scheu mir aus.
13 Vergessen bin ich, wie ein Todter, aus dem Herzen,
Bin worden wie ein zugrundegehendes Geräth.
14 Denn ich höre das Gezischel Vieler,
Schrecknis rings umher;
Indem sie Rath halten zusammen wider mich —
Mir das Leben zu nehmen gedenken sie.

15 Aber ich — auf dich vertrau' ich, Jahve,
Spreche: mein Gott bist du.
16 In deiner Hand sind meine Geschicke,
Rette mich aus meiner Feinde Hand und von meinen Verfolgern!
17 Laß leuchten dein Antlitz über deinen Knecht,
Schaffe Heil mir durch deine Gnade.
18 Jahve, nicht werd' ich zuschanden, denn dich ruf' ich an;
Zuschanden werden Gottlose, geschweigt zum Hades.
19 Verstummen müssen Lügen-Lippen,
Die da reden über den Gerechten Freches
In Uebermut und Hohn.

20 Wie groß ist deine Güte, die du gespart dich Fürchtenden,
Die du bethätigest in dich sich Bergenden angesichts der Menschenkinder.
21 Du schirmst sie in deines Antlitzes Schirm vor der Leute Rotten,
Verwarst sie in einer Hütte vor Widerstreit der Zungen.
22 Gebenedeit sei Jahve,
Daß er wundersame Gnade mir erzeigt in fester Stadt,
23 Während ich sprach in meiner Verzagtheit:
„Weggeschnitten bin ich aus dem Bereich deiner Augen."
Doch du vernahmst meines Flehens Ruf als ich schrie zu dir.
24 Liebet Jahve, ihr seine Frommen alle:
Treue bewaret Jahve
Und vergilt reichlich dem der Hochmut übt.
25 Seid stark und Mut fasse euer Herz,
All ihr Harrenden auf Jahve!

Auch in Ps. 31 blickt der Verf. v. 23 mit וַאֲנִי אָמַרְתִּי auf einen früheren Seelenzustand zurück, näml. der Anfechtung, wie 30, 7 der Sicherheit; auch hier betheiligt er alle חֲסִידִים an der heilsamen Frucht seiner Erlösung (vgl. 31, 24 mit 30, 5). Uebrigens aber ist die Situation der zwei Ps. eine sehr verschiedene. Davidisch sind sie beide. Hitz. aber hält beide für jeremianisch. In Betreff des Ps. 31, den auch Ew. dem Jeremja zuschreibt, ist diese Ansicht sehr beachtenswerth. Es findet sich nicht allein v. 14ª bei Jeremia 20, 10 wieder, sondern der ganze Ps. erinnert durch seine Sprache (vgl. z. B. v. 10 mit Thren. 1, 20.; v. 11 mit Jer. 20, 18.; v. 18 mit Jer. 17, 18.; v. 23 mit Thren. 3, 54) und seine elegische Weichheit an Jeremia. Aber diese Verwandtschaft entscheidet nicht. Die Stelle Jer. 20, 10 kann wie viele andere dieses Proph., dessen Sprache tief in die des Psalters getaucht ist, nicht minder Reminiscenz sein als Jon. 2, 5. 9., und was die elegische Weichheit betrifft, so gibt es keine natürlich und geistlich verwandteren Charaktere als David und Jeremia, die beiden in ihren edlen zarten Seelen tiefempfindenden liebessehnsuchtsvollen und schmerzensreichen Knechte Jahve's. Wir bleiben, obwol nicht ohne Schwanken, bei dem Zeugnis der Ueberschrift und halten den Ps. für ein Lied aus der äußeren und inneren Anfechtung (LXX ἐκστάσεως wahrsch. in Combination von v. 23 ἐν ἐκστάσει בחפזי mit 1 S. 23, 26) der saulischen Zeit. Während 12c nicht in den Mund des gefangenen Jeremia (Hitz.) paßt, hat der Ps. nicht nur mit dem jeremianisch lautenden Ps. 69 (bes. 69, 9. 33), sondern auch mit anderen, die uns als davidische gelten, Vieles gemein: die dem damaligen kriegerischen Leben Davids unter den Felsen und Klüften der Wüste entsprechenden Bilder; den ermutigenden Zuruf 31, 25 vgl. 22, 27. 27, 14.; den seltnen Gebrauch des *Hi.* חִפְלִיא 31, 22. 17, 7.; den Wunsch, von Gott verborgen zu werden 31, 21 vgl. 17, 8. 64, 3 und Anderes. Mit Ps. 22 hat er dies gemeinsam, daß der gekreuzigte Christus ihm sein letztes Wort entnimmt, wie jenem sein drittletztes. Aber die Vorausdarstellung der Passion verbleibt 31, 10—14 innerhalb der Schranke des Typus und erfährt nicht gleiche proph. Steigerung wie in dem einzigartigen Ps. 22, welchem nur Ps. 69 vergleichbar ist. Der Anfang v. 2—4 wiederholt sich in dem centonischen Ps. 71 eines jüngeren ungenannten Dichters, wie v. 23 theilweise in 116, 11. Strophische Anlage ist nicht ersichtlich.

V. 2—9. Der D. beginnt mit der Bitte um Rettung, begründet auf das Vertrauen, welches J., dem er sich hingibt, nicht täuschen kann, und freut sich invoraus der zweifellos vorausgesetzten Gewährung. Aus seiner zuversichtlichen Geborgenheit in Gott (חֲסִיתִי) ergibt sich die Bitte: möge es nun und nimmer mit mir dahin kommen, daß ich zuschanden, daß meine Hoffnung getäuscht wird. Auf diese Bitte in Form lebhaften Wunsches folgen Bitten in direkter Bittform. Das bittende פַּלְּטֵנִי gründet sich auf Gottes Gerechtigkeit, welche nicht umhin kann, heilsordnungsmäßiges Verhalten, wenn auch nach andauernder Prüfung, mit den ersehnten Heilserweisungen zu erwidern. In Gruppe 2 gestaltet sich die Bitte gemäß der Lage des von Saul obdach- und schutzlos im Gebirge und der Wüste Umhergejagten. In צוּר מָעוֹז ist מָעוֹז *gen. appos.*: ein Fels der Schutzwehr (מָעוֹז v. עָזַז wie 27, 1) oder vielmehr: der Zuflucht (מָעוֹז = معاذ v. עוּז עזז = عاذ wie 37, 39. 52, 9 und wol auch Jes. 30, 2 und anderwärts)[1]; ein Felsenschloß d. i. Castell auf

1) Es unterliegt kaum einem Zweifel, daß im Gegens. zu der vorliegenden

einem Felsen würde umgekehrt מָעוֹז צוּר heißen. Dafür 71, 3 צוּר מָעוֹן ein Fels der Wohnstätte d. i. der sichern Aufenthalt gewährt. מְצוּדָה eig. *specula* bed. die Berghöhe oder den Berggipfel, ein Berghöhn-Haus ist ein auf hoher Bergspitze gelegenes und sicheres Asyl gewährendes (s. zu 18, 3). Dem Anschluß von כִּי v. 4 u. 5b liegt der Ged. unter: erweise mir dein Heil, denn du bist mein Heiland. Köster findet das unlogisch, aber es ist das die Logik aller gläubigen Gebete. Der D. bittet, daß Gott ihm das werde *actu reflexo*, was er für den *actus directus* seines Glaubens jetzt schon ist. Die Futt. v. 4. 5 sprechen Erwartungen aus, die sich mit Nothwendigkeit aus dem was J. dem D. ist ergeben. Die uns aus Ps. 23 bekannten Wechselbegriffe הַנְחֵה und נְהֵל stehen beisammen, um das Verlangen nach Gottes sanfter und sicherer Gnadenleitung recht dringlich auszudrücken. Statt „aus dem Netze, so . .“ wäre nach den Acc. (vgl. 10, 2. 12, 8) zu übers.: „aus dem Netze da“, so daß לָמוֹ Relativsatz ohne Relativ ist. Die Textbezeugung 5b schwankt wie 43, 2 zwischen מָעֻזִּי und מָעוּזִּי (Kimchi), vgl. zu 2 S. 22, 33.; der Unterschied der Schreibung ist insofern wichtig, als da wo מעוזי u. dgl. geschrieben ist die Bed. Zuflucht (v. עוז) beabsichtigt zu sein scheint. In die Hand dieses Gottes, der ihm solches ist und sein wird, befiehlt er seinen Geist, ihr übergibt er ihn als ein Verwar- oder Traugut (פִּקָּדוֹן), denn was dorthin deponirt ist, das ist wol aufgehoben und aller Gefahr, aller Noth enthoben. Es heißt nicht נַפְשִׁי, was Theodoret unterschiebt: *τὴν ἐμαυτοῦ ψυχὴν τῇ σῇ παρατίθημι προμηθείᾳ*, sondern רוּחִי und zwar absichtlich: das Gebetswort erfaßt das Leben bei seiner unmittelbar aus Gott stammenden und in dem Gläubigen auch aus Gott und in Gott lebenden Wurzel, und stellt es unter Dessen Obhut, der des Geisteslebens (Jes. 38, 16) und alles Lebens wahres Leben ist. Es ist

---

Punktation, welche nur Ein מָעוֹז (מָעֹז) v. עָזַז stark s. anerkennt, zwei Subst. dieser Hauptform zu unterscheiden sind: מָעֹז Veste, Hort, Schutzwehr, welches seiner Abstammung gemäß מָעֻזִּי u. s. f. flectirt wird, und מָעוֹז = arab. *maʿâd* Bergungsort, Schutz, Zuflucht, welches מְעוּזִּי oder מָעוּזִּי wie das syn. מָנוֹס zu flectiren gewesen wäre (Olsh. §. 201. 202). Auch عَانَ עוז bed. wie חָסָה, dessen Parallelwort es Jes. 30, 2 ist, sich wohin bergen (*Pi.* u. *Hi.*, hebr. חֵעִיז, nach Kamus, Zamachschari und Neśwân: jemanden verstecken z. B. Koran 3, 31), weshalb عَائِنٌ die der Herde unzugängliche zwischen Gesträuch (*bên eś-śôk* nach Kamus) oder im Geklüft (*fi-l-ḥazn* nach Neśwân) steckende Pflanze; عُوَّنٌ die 7 Tage lang nach ihrem Gebären unsichtbaren d. h. sich versteckt haltenden Gazellen, auch von Fleischstücken deren Fleisch zwischen den Knochen versteckt ist; عُوَّنَةٌ das Amulet womit der Mensch sich deckt (*protegit*) u. s. w. (*Wetzst.*). Also: מָעוֹז (wie معان, nach Neśwân = مَعْوَن, gebildet) eig. Ort des Sichbergens, syn. מַחְסֶה, מָנוֹס, ملاذ مَلْجَأ u. dgl. Freilich begegnen sich die beiden Subst. v. עזז und עוז wie *praesidium* und *asylum* in ihren Bedd. und nach Stellen wie Jer. 16, 19 scheinen sie im Sprachbewußtsein zusammengeflossen zu sein, aber von Haus aus sind sie verschieden.

das Gebetswort, mit welchem der sterbende Christus sein Leben aushaucht Lc. 23, 46. Die saulische Zeit war die reichste an Vorbildern der Passion und dieses aus Davids damaliger Leidensschmelze hervorgegangene Gebetswort bezeichnet im Munde Christi einen Höhepunkt der das A. T. erfüllenden Erlösungsgeschichte. Wie David befiehlt er seinen Lebensgeist Gotte, aber nicht, um nicht zu sterben, sondern um sterbend nicht zu sterben, d. h. sein in Gottes Hand geborgenes geistleibliches Leben in unvergänglicher Kraft und Klarheit wiederzuempfangen. Das sehnlich Erhoffte gilt dem so sich Gotte befehlenden Glauben als bereits geschehen: „du hast erlöst mich, Jahve, Wahrheits-Gott". Das Perf. פָּדִיתָה ist hier nicht wie 4, 2 von Vergangenem, sondern von schon so gut als Vergangenem gemeint, es ist nicht Precativ (Ew. §. 223b), sondern wie die Perf. V. 8. 9 Ausdruck gläubiger Vorwegnahme der Erlösung, das mit dem *praet. proph.* nahe verwandte *praet. confidentiae*, denn der Geist des Glaubens redet wie der Geist der Propheten von Künftigem mit historischer Gewißheit. In dem Begriffe von אֵל אֱמֶת kann die in אֱלֹהֵי אֱמֶת 2 Chr. 15, 3 liegende Bez. auf die Götzen nicht ausgeschlossen sein, da V. 7 die „nichtigen Trugbilder" entgegengesetzt werden; הַבָּלִים ist seit Dt. 32, 21 ein bes. bei Jer. (z. B. 8, 19) beliebter Götzenname. Andererseits kann es dem Zus. nach auch von אֵל אֱמוּנָה Dt. 32, 4 nicht sehr verschieden sein, da die Vorstellung Gottes als Depositär noch fortwirkt und auch sonst אֱמֶת und אֱמוּנָה als Attribute von Personen wechseln: אמת ist währendes und sich bewährendes Sein, אמונה währender und sich bewährender Sinn. Somit ist אל אמת der Gott, welcher als der wahre durch lebendiges Walten die Wahrheit seiner Offenbarung, insbes. seiner Verheißungen, erwahrt. In V. 7 beruft sich David auf seine lautere Hingabe an diesen wahren treuen Gott: verhaßt sind ihm die, welche Truggebilden huldigen, während er dagegen an J. hangt; es sind die Götzen, welche הַבְלֵי־שָׁוְא heißen als ihren Verehrern nichts nützende, sie nur täuschende Wesen ohne Wesen. Wahrsch. ist (wie 5, 6) mit LXX Vulg. Syr. Ar. שָׂנֵאתָ zu lesen (Hitz. Ew. Olsh. Riehm u. A.); im vorliegenden Texte, der kein berichtigendes *Kerî* wie 2 S. 14, 21. Ruth 4, 5 aufweist, ist ואני nicht Gegens. zum vorausgeg. Satze, sondern Satzgliede. Im Ps. Jona's 2, 9 lautet dieses מְשַׁמְּרִים הַבְלֵי־שָׁוְא; hier das *Kal* in der Bed. *observare, colere* wie Hos. 4, 10 u. auch Spr. 27, 18.: in dem aufwartenden Dienst ist nach 59, 10 das wartende Vertrauen inbegriffen. Das die *fiducia fidei* bezeichnende בָּטַח verbindet sich sonst mit בְּ des Haftens oder עַל des Beruhens, hier mit אֶל des Anhangens. Die Cohortative V. 8 drücken Vorsätze aus; Olsh. u. Hupf. übers. sie optativisch: möge ich jubeln können, was als Fortsetzung von v. 7 minder passend scheint. Seiner Erhörung gewiß nimmt er sich vor, ob Jahve's Gnade dankbare Freude zu bezeugen, darob daß (אֲשֶׁר wie Gen. 34, 27) er angesehen (ἐπέβλεψε Lc. 1, 48) sein Leid, daß er Wissen gehabt und bethätigt hat um seine Seelennöthe. Die Constr. יָדַע בְּ läßt sich angesichts Gen. 19, 33. 35. Iob 12, 9. 35, 15 nicht beanstanden (Hupf.); sie ist bedeutsamer als unser „wissen um etwas". בְּ wie ἐπί in ἐπιγιγνώσκειν von dem das

Obj. erfassenden, sich dessen bemächtigenden Erkennen (Apperception). תְּסֹגְרֵנִי V. 9 *συγκλείειν* wie 1 S. 23, 11 (im Munde Davids): so preisgeben, daß des Anderen Hand das Preisgegebene umschließt d. i. es ganz und gar in ihrer Gewalt hat. מְרֻחָב wie 18, 20 vgl. 26, 12. Es ist Davids Sprache, in der die Thora und bes. das Deuter. (32, 30. 23, 16) durchklingt.

V. 10—14. Nach dem glaubensvoll angestimmten Päan vor dem Siege beginnt in diesem 2. Theile des Ps. (mit absteigendem Gruppenumfang: 6. 5.4) wieder die Bitte, auf die Größe des Leidens sich gründend, das der S., nachdem er sich im Vertrauen auf Gott gestärkt hat, Ihm nun um so gefaßter darlegt. צַר־לִי *angustum est mihi* wie 69, 18 vgl. 18, 7. 10^{b} lautet wörtlich wie 6, 8., nur daß zu עֵינִי, dem den Leidenszustand spiegelnden Auge, in welchem sinnliche Warnehmung und objektive Sinnfälligkeit des Menschen sich concentriren, hier נַפְשִׁי die Geist und Leib verknüpfende Seele und בִּטְנִי (nicht verw. mit dem nachbiblischen בָּלַט *protuberare*, sondern im Gegentheil von einer Wurzel בט, welche nach innen sich erweiternde Höhlung bed., s. zu 17, 14) das die geistig-seelischen Thätigkeiten und Empfindungen reflektirende Leibesinnere hinzutreten. Mit חָרִים, womit sich die Vorstellung des organischen Ineinandergreifens seelischer und leiblicher Kräfte verbindet, ist wie 88, 4 das Präd. in der Mehrzahl verbunden. Daß der D. seine Sündenschuld als dasj. namhaft macht, wodurch seine physische Kraft wankend worden (כָּשַׁל wie Neh. 4, 4), kann auch in einem Ps. der saulischen Verfolgungszeit nicht befremden, denn je länger diese währte, desto tiefer mußte David fühlen, daß er dieser Leidensschmelze bedürfe. Schon den LXX lagen 12^{ab} genau so wie uns vor: *παρὰ πάντας τοὺς ἐχθρούς μου ἐγενήθην ὄνειδος, καὶ τοῖς γείτοσί μου σφόδρα καὶ φόβος τοῖς γνωστοῖς μου.* Aber dieses *σφόδρα* (Hier. *nimis*) würde nur allenfalls erträglich, wenn man übers. dürfte: „ein Schimpf geworden auch (sogar) meinen Nachbarn sehr" — man könnte dann für diese Stellung des מְאֹד Richt. 12, 2 vergleichen, und unmöglich ist diese Uebers. nicht, denn וְ hat nicht allein öfter den Sinn von „auch" wie 2 S. 1, 23, sondern (abgesehen von Stellen, wo es sich auch als ein nachholendes „und zwar" erklären läßt wie Am. 4, 10) zuweilen geradezu diese Bed. (wie *καί, et* = *etiam*) Jes. 32, 7. Hos. 8, 6 (nach den Acc.). 2 Chr. 27, 5. Koh. 5, 6 (vgl. Ew. §. 352^{b}). Da jedoch dieser Sprachgebrauch im Hebr. kein ausgeprägter, sondern nur erst im Werden begriffener ist, so fragt es sich, ob nicht viell. ohne diese immerhin mißliche Fassung des וְ = גַּם auszukommen ist. Olsh. stellt וּלְשִׁכְנֵי hinter לִמְרֵעָי, wodurch allerdings alle Schwierigkeit beseitigt wird. Hitz. verwandelt מְאֹד in מָאֹד gescheucht, geflohn. Aber man erwartet ein dem חֶרְפָּה paralleles Subst., wie etwa „Schrecken" (Syr.) oder „Last". Jedoch מָגוֹר und מַשְׁאֵת sehen nicht so aus, als ob מאד daraus verderbt sein könnte. Kann nicht viell. מאד selbst s. v. a. משאת bed.? Da es in der Bed. *σφόδρα* so schlecht paßt, so wäre der Ausdruck, wenn es hier in einer sonderlichen Bed. gebraucht wäre, nicht zweideutig. Schon J. D. Michaelis verglich das arab. أَوْدٌ (أَوْدٌ) in der Bed. *onus;* wir

dürfen ohne Maurers und Hupfelds Bedenken annehmen, daß מאד hier eben diese Bed. hat und dabei nicht מְאֹד vocalisirt zu werden braucht, denn auch das adverb. מְאֹד ist urspr. ein von אדד (n. d. F. מְצָד von צוד) abgeleitetes Subst. *gravitas, firmitas,* welches dann in dem Sinne von *graviter, firmiter* (vgl. franz. *ferme*) gebraucht wird[1]; אדד aber hat die Wurzelbed. compreß, compakt, fest und derb s., von welcher die auf *âda jaîdu* und *âda jaûdu* sich vertheilenden Bedd. stark, kräftig s. (welche fälschlich auch dem V. כוד חֵכִיד bezeugen = fest machen zugeschrieben wird) und bedrücken, beschweren (intr. *awida* belastet s., unter Druck sich krümmen) ausgehen, welche עד in sich vereinigt (vgl. zu 20, 9). Die Masse der Gegner, die David hatte, gereichte ihm doch zuletzt auch in den Augen Besserer zu dem Schimpfe eines Thronräubers und Empörers; diej., bei denen er freundnachbarliche Zuflucht fand, fühlten sich nachgerade, weil gefährdet, auch belästigt, und wie sehr die mit ihm nicht blos oberflächlich, sondern intim Bekannten (מְיֻדָּעִים wie 55, 14. 88, 9. 19), menschlich angesehen, Ursache hatten, den Umgang mit ihm zu fliehen, zeigt das traurige Geschick Abimelechs und der andern Priester von Nob. So ist er denn wie ein Todter, den man, wenn er aus dem Hause zu Grabe geschafft ist, gemeinhin auch aus dem Herzen hinausgeschlossen zu haben pflegt (נִשְׁכַּח מִלֵּב *oblivione exstingui ex corde* vgl. נִסְפֶּה Dt. 31, 21); aller innere Zusammenhang mit ihm ist wie durchschnitten, er ist geworden כְּכְלִי אֹבֵד was in Anbetracht der folg. Begründung v. 14 nicht den Sinn von *vas perditum,* sondern *vas periens* hat, ein in אבד (√ בד abschneiden, vgl. בָּתָה Untergang) begriffenes d. h. beiseitegestelltes oder weggeworfenes, das man ohne sich darum zu kümmern vollends verderben läßt (vgl. Hos. 8, 8 nebst Jer. 48, 38 und Jer. 22, 28). Mit כִּי begründet er diese Selbstvergleichung mit einem zum Unrat gewordenen Hausgeräth. Schleichrede, Afterrede Vieler brandmarkt ihn als Verbrecher, Schrecknis umgibt ihn von allen Seiten (wörtlich so Jer. 20, 10., wo der Proph., bei dem auch sonst מָגוֹר מִסָּבִיב eine hautige stehende Formel ist, in ähnlicher Lage die Sprache des Ps. redet); indem sie zu Rathe sitzen gemeinschaftlich über ihn (mit בְּהִוָּסְדָם beginnt nach den Acc. die andere Vershälfte), geht ihr Sinnen auf nichts anderes, als ihn aus dem Wege zu schaffen. Wenn sich in 14d die Construction des ב mit seinem Infin. fortsetzen sollte, so würde es וְזָמְמוּ לִקְחַת נַפְשִׁי oder לִקְחַת נַפְשִׁי יָזֹמּוּ heißen. Zu לָקַח נֶפֶשׁ das Leben nehmen vgl. 1 K. 19, 10. Spr. 1, 19.

V. 15—19. Aber obwol ein Fluch der Welt und ein Fegopfer aller Leute ist er getrost in Gott, seinem Retter und Rächer. Mit וַאֲנִי wird wie v. 7 das Subj. gegensätzlich hervorgehoben. Es scheint als ob J. im Zorn ihn aufgegeben, aber er vertraut auf Ihn und trotzt diesem

1) Das Assyrische freilich hat ein V. מאד viel, eig. wol ausgedehnt s. (verw. מד, מתה, מיתה), von welchem ein Nomen *ma'du* (*ma'dutu*) Menge abgeleitet wird. Schrader identificirt מְאֹד mit diesem. Für obige Psalmstelle gibt מאד mit diesem Grundbegriff keine passende Bed.

Scheine mit dem Gebetsworte zueignenden Glaubens. עִתּוֹת oder עִתִּים (1 Chr. 29, 30) sind die bestimmten Zeitereignisse und Zeitumstände, die Wechselfälle menschlichen Lebens, wie arab. *ʿidât* (wie עֵדָה = עֵת v. יצר) die bestimmten Belohnungen und Strafen; die Vielheit der Zeiten mit der Mannigfaltigkeit dessen was sie enthalten (v. Orelli, Synonyma der Zeit und Ewigkeit S. 50) sind in des Herrn Hand, alle Geschicke sind seine Schickungen. Vulg. nach LXX: *in manibus tuis sortes meae.* Aus diesem Bewußtsein, daß Gottes allmächtige und treue Hand sein Leben gestaltet, ergeben sich die Bitten v. 16b. 17. Es sind drei, die mittlere ist Widerhall des ahronitischen Segens Num. 6, 25. Das die Hoffnung, daß er nicht zuschanden werden wird (vgl. v. 2), begründende כִּי קִוִּיתִיךָ ist wie אָמַרְתִּי v. 15 nach Ges. §. 126, 3 zu verstehen. Die Begründung spricht dafür, das אַל־אֵבוֹשָׁה nicht sowol bittend (möge ich nicht zuschanden w.) als hoffend gemeint ist. Die folg. Futt. könnten nichts desto weniger optativisch sein, aber die Wortstellung fordert das nicht; wir fassen sie auch lieber hoffend, so daß den drei Bitten v. 16. 17 drei Hoffnungen v. 18. 19 entsprechen: er wird nicht zuschanden, die Frevler aber werden zuschanden und werden auf ewig stumm gemacht. Die Form יִדְמוּ von דָּמַם ist wie Jer. 8, 14 der Plural des *fut. Kal* יִדֹּם mit der im Aram. üblichen Verdoppelung des 1. Stammbuchstabens (wie außerdem רִשַּׁם, רִקַּח, רִתַּם), kann aber auch *fut. Ni.* für יִדָּמוּ 1 S. 2, 9 v. יִדֹּם mit aufgehobener Verdoppelung sein, wie נָבְקָה Jes. 19, 3 für וְנִבְקָה: *reddentur taciti in orcum* d. i. sie werden geschweigt werden indem sie dem Hades verfallen. Wie דָּמַם bez. auch נֶאֱלַם v. 19 hier nur dem Zus. nach ein gewaltsames Erleiden durch richterliches Eingreifen Gottes: verstummen d. i. stumm gemacht werden alle Lügen-Lippen. עָתָק eig. Ausgelassenes, Freies, Freches, (vgl. arab. *ʿâtik, ʿatîk* freigelassen, frei[1]) ist Objektsacc. wie 94, 4 und Subjektsnom. 1 S. 2, 3.

V. 20—25. In diesem Theile wird die wolbegründete Hoffnung zu triumphirender Gewißheit und diese bricht aus in dankbaren Lobpreis der Güte Gottes gegen die Seinen und in die frohe Ermahnung aller zu glaubensfestem Harren auf J. Der Ged.: wie gnädig hat mir Gott bewiesen, gibt sich v. 20 allgemeineren Ausdruck. Es ist ein Ausruf (מָה wie 36, 8) anbetender Bewunderung. טוּב ה׳ ist der Inbegriff des Guten, welches Gott den Seinen zu fortwährendem, immer vollerem Nießbrauch aufgespeichert, צָפַן nicht anders als 17, 14 vgl. *τὸ μάννα τὸ κεκρυμμένον* Apok. 2, 17. Statt פָּעַלְתָּ sollte es eig. נָתַתָּ heißen, da man wol פָּעַל טוֹב, aber nicht נָתַן טוּב sagen kann; es ist Bethätigung oder Erweisung von טוֹב aus jenem טוּב, dem Gnadenschatze, gemeint. J. bekennt sich so zu den Seinen ihren Feinden zur Beschämung, aller Welt zum Trotze 23, 5. Er nimmt die Seinen unter seine Obhut vor רָכְסֵי אִישׁ den Zusammenrottungen der Leute, vor dem Gezänk d. i. verläumderischen Gedresch der Zungen. Ob רָכְסֵי (v. רָכַס) Rotten (Trg. גְּדוּדֵי) oder Verschwörungen (Raschi) bedeute, ist freilich fraglich; die Bed.

1) In die Bed. „frech“ gehen diese arab. Wörter jedoch nicht über.

verbinden (wonach Jefeth: *a vinculis hominis*), welche man aus Ex. 28, 28. 39, 21 entnimmt, ist keinesfalls die eigentliche nächste des V. יָכַס; vielmehr bed. es nach seiner √ רכ (רכב, רכם u.s.w.) aufstülpen und dann auch umstülpen, umkehren *subvertere* (wesh. *Ithpe.* talm. abhanden kommen), so daß רכסי viell. richtig von Umkehrungen, Umsturzbestrebungen, Revolutionen verstanden wird.[1] Anderwärts heißt es, daß Gott in סֵתֶר אָהֳלוֹ 27, 5 oder in סֵתֶר כְּנָפָיו 61, 5 oder in seinen Schatten צֵל 91, 1 verbirgt, hier: in Schutz und Schirm seines Antlitzes d. i. im Bereiche des unnahbaren Lichts, das von seinem Angesichte ausgeht. Die סֻכָּה ist eben der gleich einem Laubdache über dem Verfolgten sich wölbende trauliche Schutz des Allmächtigen. Mit בָּרוּךְ ח׳ geht David wieder auf seine persönliche Erfahrung über. Die Einheit des Ps. fordert, den Lobpreis auf die im Glauben anticipirte Thatsache der Rettung zu beziehen. J. hat ihm wunderbare Gnade bewiesen, indem er ihm עִיר מָצוֹר als Aufenthalt verschafft hat. מָצוֹר von צוּר einschließen (arab. *miṣr* mit dem denomin. V. *maṣṣara* eine befestigte Stadt anlegen) bed. sowol Belagerung d. i. Einschluß durch Belagerungswerke, als Befestigung (vgl. 60, 11 mit 108, 11) d. i. Einschluß durch Festungswerke gegen feindliche Angriffe 2 Chr. 8, 5. Die feste Stadt, erklärt man meistens, ist Gott selbst und sein gewaltiger und gnädiger Schutz. Man hätte dann Jes. 33, 11 u. a. St. zu vergleichen. Aber warum soll nicht eine wirkliche Stadt gemeint sein, nämlich Ziklag? Daß er da nach langen kummervollen Tagen eine feste und sichere Stätte fand, das rühmt David hier invoraus und unbewußt weissagend als wundersamen Erweis göttlicher Gnade. Ziklag wurde ja wirklich für ihn der Wendepunkt von Niedrigkeit zur Hoheit. Schon hatte er in seiner angstvollen Unruhe (חָפַז *trepidatio*) gesagt (vgl. 116, 11): ich bin abgehauen aus dem Sehbereiche deiner Augen. נִגְזַרְתִּי, wofür Thren. 3, 54 נִגְזְרָה־לִּי und Jon. 2, 5 נִגְרַשְׁתִּי, ist kein Fehler; auch im Arab. bed. جزّ wie جزز abschneiden, ausrotten. Er meinte in seinem Bangen und Zagen, daß Gott sich gar nicht mehr um ihm kümmere; אָכֵן *verum enim vero* aber J. hörte seines Flehens Ruf, als er zu ihm schrie (gleiche Worte wie 28, 2). Auf Grund solcher Erfahrungen fordert er alle Frommen auf, einen solchen Gott zu lieben d. i. die Liebe selber zu lieben. Der Plur. אֱמוּנִים läßt sich persönlich fassen (v. אֱמוּן = אֱמוּן *πιστός* 12, 2), aber auch abstract wie Spr. 13, 17 u. ö.; das dem נֹצֵר אֱמוּנִים sinnverwandte שֹׁמֵר אמונים Jes. 26, 2 spricht für Letzteres (Hgst. Hitz. Riehm). Der Gegens. der zwei Glieder von 24^b ist wie Ex. 34, 7. Einerseits bewart Gott Treue, bewährt sich also als den Verheißungstreuen, andererseits vergilt er nicht in knappem, sondern reichlichem Maße (עַל wie Jes. 60, 7. Jer. 6, 14: *κατὰ περισσείαν*) denen, welche Hochmut üben — vor Gott

1) Das Wort ist im Arab. alt und der jüngeren Sprache fremd; der Sinn des koranischen (IV, 90) أَرْكَسَهُمْ (von Gott als strafendem) ist unter den Ausll. streitig; die nächstliegende Erklärung ist: er hat sie umgestürzt (Lane unter ركس: *God hath subverted them*).

dem HErrn die Sünde der Sünden. Ein ermutigender Zuruf an die Frommen (umgeformt aus dem üblichen חֲזַק וְאֶמָּץ *macte esto*) schließt den Ps., ähnlich dem selbstermutigenden Zuruf 27, 14. Die Frommen und Treuen heißen hier die Harrenden auf J. Sie sollen beharrlich harren, denn dieses Harren endet herrlich, endlich bricht die Ostersonne durch die Zorngestalt des Himmels und das Estomihi verwandelt sich in Halleluja. Dieses beharrlich auf J. gerichtete Auge der Hoffnung ist das Eigentümliche des altest. Glaubens. Die Wesentliche Einheit aber der alttest. Gnadenordnung mit der neutest. stellt uns Ps. 32 dar, in seinem neutestamentlich-paulinischen Charakter das Seitenstück von Ps. 19.

PSALM XXXII.

Der Weg zur Sündenvergebung.

1 Selig wem hinweggenommen Uebertretung, bedecket Sünde.
2 Selig der Mensch, dem Jahve Verschuldung nicht zurechnet
Und in deß Geiste keine Tücke.

3 Als ich schwieg, morschten meine Gebeine
Durch mein fortwährend Stöhnen.
4 Denn Tag und Nacht lastete auf mir deine Hand,
Es wandelte sich mein Lebenssaft bei Sommergluten. (*Sela*)
5 Meine Sünde that ich dir kund und meine Schuld verdeckt' ich nicht;
Sprach: „beichten will ich meine Uebertretungen Jahve" —
Und du, du hast hinweggenommen meine Sünden-Schuld. (*Sela*)

6 Darob bete jeder Fromme zu dir zur Findens-Zeit.
Gewiß, beim Herwogen großer Wasser —
Ihn werden sie nicht erreichen.
7 Du bist Schirm mir, vor Noth wirst du mich hüten,
Mit Rettungs-Jubeln mich umringen. (*Sela*)

8 Ich will dich verständigen und unterrichten über den Weg den du gehn mußt —
Berathen, auf dich mein Auge richtend.
9 Seid nicht wie Pferde, wie Maulthiere ohne Einsehn,
Mit Zügel und Trense ist ihr Gebiß zu zäumen,
Nimmer kommen sie sonst zu dir heran.
10 Viele Schmerzen hat der Gottlose,
Aber wer auf Jahve traut, mit Gnade umringt er ihn.

11 Freut euch in Jahve und frohlocket Gerechte,
Und jubelt alle die ihr geraden Herzens!

Es sind der hervorstechenden Merkmale mehrere, durch welche sich dieser Ps. mit dem vorigen paart (s. *Symbolae* §. 52); in beiden blickt der S. mit אַשְׁרֵי auf eine Thatsache seines innern Lebens zurück und beide schließen mit einem Aufrufe der Frommen, welcher sich schlußfolgerungsartig zum Ganzen verhält. Uebrigens aber sind beide Ps. verschieden: Ps. 31 ist ein Bittpsalm in äußerer Noth, Ps. 32 ein Lehrpsalm über den Bußweg zur Sündenvergebung, der 2. der 7 kirchlichen *Psalmi poenitentiales*, der Lieblingsps. Augustins. Man könnte ihm Augustins *intelligentiae prima est ut te noris peccatorem* als Motto geben. Der D. legt seine persönliche Erfahrung zu Grunde und wendet sich mit der daraus geschöpften allge-

meinen Lehre an alle Einzelnen in der Gemeinde. Ein ganzes Jahr lang war David nach seiner Ehebruchssünde wie ein Verdammter in der Hölle. In dieser Hölle ist Ps. 51 gedichtet, Ps. 32 dagegen schon nach der Befreiung; jener mitten im Bußkampfe, dieser nach wiedererlangtem inneren Frieden. Das Thema desselben ist der aus jenem Abgrunde innerer Noth emporgebrachte köstliche Schatz der Lehre: das Selige der Sündenvergebung, das aufrichtige rückhaltlose Bekenntnis der Sünde als der Weg dahin und der Schutz Gottes in allen Gefahren, so wie Freude in Gott als ihre Früchte.

Nach dem allen wäre מַשְׂכִּיל in der Bed. *psalmus didascalicus s. informatorius* (Reuchlin: *ut si liceret dicere intellectificum vel resipiscentificum*) als Benennung dieses den Heilsweg lehrenden Ps. so passend als möglich. Dennoch ist diese Bed. unhaltbar. Schon dadurch, daß das *Hi.* הַשְׂכִּיל in der causativen Bed. Einsicht verschaffen im vorexilischen Hebräisch nur vereinzelt (v. 8. Spr. 21, 11) vorkommt und erst im jüngeren üblich wird (Dan. Chron. Nehem.), wird es unwahrscheinlich, daß מַשְׂכִּיל, welches sonst immer *intelligens* bed., als technisches Wort *intelligentem faciens* bed. soll. Aber, was gegen die Bed. Lehrgedicht entscheidet, ist dies, daß unter den 13 Ps., welche מַשְׂכִּיל überschrieben sind, nur zwei (32 u. 78) als Lehrgedichte gelten können; Ps. 45 heißt daneben שִׁיר יְדִידֹת und Ps. 142 תְּפִלָּה, zwei Namen, die sich schlecht mit didaktischer Abzweckung und Anlage vertragen. Auch die für die Begriffsbestimmung wichtige Stelle 47, 8., in welcher מַשְׂכִּיל sich als Objektsacc. gibt, schließt die Bed. Lehrgedicht aus. „In Ps. 47, 8 — bem. Ew. (Dichter des A. B. 1, 31 vgl. Riehm zu u. St.) — haben wir den sichersten Fingerzeig zum richtigen Sinne des Worts; hier steht מַשְׂכִּיל neben זַמֵּר als nähere Bestimmung des musikalischen Singens, und es leidet keinen Zweifel, daß ein kluges melodisches Lied so viel sein muß als ein feines, kunstvolles.“ Aber מַשְׂכִּיל erscheint sonst immer nur als Attribut von Personen, weil nicht was klüglich gemacht, sondern was in sich selbst klug ist so genannt wird. Auch 2 Chr. 30, 22., wo auf die Maskil-Psalmen angespielt wird, sind es die musicirenden Leviten selber, welche (שֵׂכֶל טוֹב) הַמַּשְׂכִּילִים heißen (d. i. die mit feinem Takt geschickt Ausführenden). So wird man denn auf die Hifilbed. nachdenkenden Betrachtens 106, 7 vgl. 41, 2. Spr. 16, 20 hingedrängt, so daß מַשְׂכִּיל Betrachtendes, dann Betrachtung bed., wie מַכְבִּיר das Vielmachende und dann die Fülle, מַשְׁחִית das Verderbende und dann das Verderben. Von irgend welcher sonderlichen Technik läßt sich an den Maskil-Psalmen wie z. B. 54 und 142 nichts entdecken. Das Wort bed. eben nur *pia meditatio*.

V. 1—2. Der Ps. beginnt mit Seligpreisung des Menschen, welcher Gottes rechtfertigende Gnade erfährt, indem er sich Ihm rückhaltlos hingibt. Die Sünde heißt פֶּשַׁע als Losreißung von Gott; חַטָּאָה als Abirrung vom Gottgefälligen; עָוֹן als Verkehrung, Verzerrung, Missethat. Die Vergebung der Sünde heißt נָשָׂא (Ex. 34, 7. Jes. 53, 4) als Aufhebung und Hinwegnahme *αἴρειν* und *ἀφαιρεῖν*, כָּסָה (85, 3. Spr. 10, 12. Neh. 3, 37) als Bedeckung, so daß sie vor Gott dem Heiligen unsichtbar wird und wie nicht geschehen ist, und לֹא חָשַׁב (2 S. 19, 20., vgl. حسب zählen, berechnen, *οὐ λογίζεσθαι* Röm. 4, 6—9) als Nichtzurechnung; die *δικαιοσύνη χωρὶς ἔργων* ist hier deutlich ausgesprochen. Der Gerechtfertigte heißt נְשׂוּי־פֶשַׁע als Enthobener der Uebertretung *praevaricatione levatus* (Ges. §. 135, 1); נְשׂוּי statt נָשׂוּא Jes. 33, 24 soll mit כְּסוּי

(Part. zu כָּסָה wie בָּרוּךְ zu בָּרַךְ) zusammenklingen (s. zu Jes. 22, 13), und der Conj. Abramsohns נְשׂוּי (dem die Uebertretung vergessen ist) bedarf es also nicht. Ein „Bedeckter der Sünde" ist ein solcher, über dessen Sünde vor Gottes heiligen Augen die Decke der Sühne (כ״ם √ כָּפַר bedecken, verw. غفر, خفر, خمر, غمر) liegt. Die dritte Benennung ist ein Attributivsatz: „dem J. die Missethat nicht in Rechnung bringt", indem er sie vielmehr als quittirt, als abgethan ansieht. Ein solcher Gerechtfertigter ist aber nur der, in dessen Geiste[1] keine רְמִיָּה ist, kein Trug, welcher die oder jene Lieblingssünde läugnet und verhehlt, verringert und beschönigt. Eine solche geflissentlich vorbehaltene Sünde ist ein geheimer Bann, welcher die Rechtfertigung verhindert.

V. 3—5. Denn, wie den D. eigne Erfahrung gelehrt hat, wer nicht sein ganzes Verderben beichtend vor Gott ausschüttet, martert nur sich selbst, bis er sich seines geheimen Bannes entlastet. Da v. 3 für sich allein nicht als Begründung des aufgestellten Satzes gelten kann, so bed. כִּי entw. „weil *quod*" (z. B. Spr. 22, 22) oder „als *quum*" (Richt. 16, 16. Hos. 11, 1). Die שְׁאָגָה war Ausbruch der Qualen, die ihm das folternde Gewissen bereitete. Je mehr er sich sträubte zu beichten, desto lauter redete dieses, und weil diese innere Stimme, in der Gottes Zorn zu Worte kam, zu beschwichtigen nicht in seiner Macht stand, schrie er den ganzen Tag, näml. um Hülfe, aber, weil noch ungebrochenen Herzens, ohne Erhörung. Er schrie den ganzen Tag, denn Gottes strafende Rechte 38, 3. 39, 11 lag Tag und Nacht schwer auf ihm, das Gefühl göttlichen Zorns ließ ihm keine Ruhe, vgl. Iob 33, 14 ff. Ein Feuer brannte in ihm, das ihn ganz zu verzehren drohte. Es heißt בְּחָרְבֹנַי (nicht כְּחַרְבִּי[2]) indem er die ihn bis auf den Grund durchglühenden und ausdörrenden Aengste geradezu Sommertrocknisse nennt. Das בְּ ist das des Zustandes, bei welchem die Wandelung d. i. Entartung (Iob 20, 14) vorging; denn *mutare in aliquid* heißt חָפַךְ לְ. In לְשַׁדִּי ist das ל (was Saad. u. A. verkannten) Stammbuchstabe; לָשַׁד (v. לשד lutschen, saugen), wie גָּמַל u. dgl. flektirt, bed. *succus*. In Sommerglut der Angst erlitt sein Lebenssaft eine Wandelung: er verbrannte und vertrocknete. Die Musik steigert sich hier und thut das Ihrige, diese Höllenpein des erwachten Gewissens bei noch ungebrochenem Herzen zu malen. Trotz dieses *διάψαλμα* aber hat der histor. Zus. noch so viel Macht, daß אוֹדִיעֲךָ dadurch zum Imperf. (vgl. 30, 9) gestempelt wird: „meine Sünde that ich kund und meine Schuld deckt' ich nicht zu (כִּסָּה hier wie Spr. 28, 13. Iob 31, 33); ich faßte den Entschluß: Beichte will ich ablegen über meine Uebertretungen dem HErrn (הוֹדָה = תְּחִנָּה Neh. 1, 6. 9, 2., sonst mit dem Acc., s. Spr. a. a. O.) —

---

1) Hieronymus *ep. ad Sun. et Fret.* 19 bemerkt gegen LXX, der Grundtext habe *BRUCHO* nicht *BAFFIO* (בפיו).

2) Freilich läßt sich in Stellen wie diese und z. B. auch 37, 20. 102, 4. Jer. 34, 5 fragen, ob ב nicht aus כ wie z. B. 10, 4 ob כ nicht aus ב verderbt sei. Trg. Syr. Symm. lesen an u. St. vergleichendes כ, aber LXX A. Th. Quinta Hier. hatten ב vor sich.

da vergabst du . . Hupf. will אמרתי vor חטאתי אודיעך stellen, wodurch אודיעך und אידה zu Futt. würden, aber ועוני לא כסיתי lautet wie Aussage einer Thatsache, nicht eines Vorhabens und ואתה נשאת ist naturgemäße Fortsetzung des unmittelbar vorausgeg. אמרתי. Statt נַהָשָׂא heißt es absichtlich ואתה נשאת. Mit seinem *fide supplice* gethanen Sündenbekenntnis fiel sofort auch die Absolution zusammen: da hast du vergeben die Schuld (עָוֹן Missethat als That und auch als Thatbestand d. i. verwirkte Schuld und Schuldbuße oder Strafe, vgl. Thren. 4,6. Zach. 14,19) meiner Sünde. *Vox nondum est in ore,* sagt Augustin, *et vulnus sanatur in corde.* Das סלה hier ist das Widerspiel jenes andern. Dort schrillende Klage über den erfolglos sich abmarternden Sünder, hier helles Freudengetön über die selige Erfahrung des Gotte sich ausschüttenden — ein musikalisches Ja und Amen zu der großen Wahrheit von der rechtfertigenden Gnade.

V. 6—7. Ob solcher jedem bußfertig beichtenden Sünder entgegenkommenden Gnade möge denn jeder חסיד, dem es um חסד zu thun ist, sich betend an J. wenden לְעֵת מְצֹא zur Zeit (21, 10. 1 Chr. 12, 22 vgl. בְּעֵת Jes. 49, 8) wo Er und seine Gnade zu finden ist (vgl. Dt. 4, 29 mit Jer. 29, 13. Jes. 55, 6 בְּהִמָּצְאוֹ). Auf diesen mahnenden Wunsch folgt eine verheißende Versicherung. Daß רַק zu אֵלָיו gehöre, indem wie אַף, אַךְ, גַּם, פֶּן, so auch רַק, obwol zu einem weiterhin folg. Satztheil gehörig, *per hypallagen* an die Spitze des Satzes gestellt und auf den ganzen Satz bezogen wird (wie Spr. 13, 10: Bei Uebermut gibts nur Zank), verbietet sich hier dadurch daß לְשֶׁטֶף מַיִם רַבִּים virtueller Vordersatz ist: *quum inundant aquae magnae* (לְ der Zeit), welcher רַק gegen אֵלָיו absperrt. Die restrictive Bed. ist hier wie öfter (Dt. 4, 6. Richt. 14, 16. 1 K. 21, 25 vgl. Ps. 91, 8) in affirmative übergegangen: *certo quum* etc. Ueberschwemmung ist exemplificirende Bez. göttlichen Zorngerichts (vgl. Nah. 1, 8), 6^{bc} kurzer Ausdruck der in Ps. 91 entfalteten Verheißung. In v. 7 bekräftigt sie David aus eigner Erfahrung. Der Gleichklang מִצַּר תִּצְּרֵנִי (du wirst mich bewaren, daß mich nicht צַר *angustum* = *angustiae* 119, 143 treffe) ist nicht unabsichtlich, und nach תצרני geht es mit רני weiter wie 29, 9 nach בהיכלו mit כלו. Es ist kein triftiger Grund vorhanden, רני mit Houbigant u. A. als Wiederholung des halben תצרני zu beseitigen. Der Inf. רֹן (Iob 38, 7) konnte mit gleichem Rechte substantivisch flektirt werden, wie רֹב *pl.* רַבִּי, חֹק *pl.* חֻקִּי, und das gleichfalls substantivirte פֶּלֶט (wie 56, 8), vgl. נֵצַח Dan. 12, 7., ist als Genit. so unanstößig, als etwa דעת in אִישׁ דַּעַת. Mit Rettungs-Jubeln umgibt ihn J., so daß sie ihn von allen Seiten umschließen und Anlaß zum Jubel ihm begegnet, wohin nur immer er sich wendet. Die Musik steigert sich hier zum dritten Male und zwar zum Ausdruck des höchsten Wonnegefühls.

V. 8—10. Es ist nicht J., welcher hier in Erwiderung der bisher an ihn gerichteten Rede das Wort ergreift. Der Angeredete müßte dann der D. sein, welcher aber die Erkenntnis um die es sich hier handelt bereits gewonnen hat. Er selbst ists der nun direkt den Lehrerton (vgl. 34, 12) anstimmt. Was David 51, 15 verspricht, setzt er hier ins

Werk: Unterweisung der Sünder im Heilsweg. Statt אִיעֲצָה mit Olsh. אִיעֲצָה zu lesen ist unnöthig; das Suff. von אַשְׁכִּילְךָ und אוֹרְךָ (für אוֹרֶךָּ) gilt auch für dieses dritte V., zu welchem עָלֶיךָ עֵינִי = שָׂם עָלֶיךָ עֵינִי (das Auge auf dich heftend d. i. dein mit theilnehmender Liebe mich annehmend Jer. 40, 4 vgl. Sach. 3, 9) das Verh. eines untergeordneten Bestimmungssatzes hat. LXX übers. *ἐπιστηριῶ ἐπὶ σὲ τοὺς ὀφθαλμούς μου*, faßt also יָצַץ seiner Wurzelbed. *firmare* gemäß als Regens des עיני (ich werde meine Augen fest auf dich heften), aber ohne Stütze im Sprachgebrauch. Noch anders die Acc., welche (da איעצה עליך עיני aus אירצה עליך עיני transformirt ist) עֵינִי als *acc. adv.* (wie עַיִן mit dem Auge) zu fassen scheint: ich will dich berathen mit meinem Auge (S. *τῷ ὀφθαλμῷ μου*), aber יָצַץ עַל bed. sonst immer nur feindlich gegen jem. gerichtete Entschließung z. B. Jes. 7, 5. Die Anrede geht v. 9., ohne ihr Obj. zu wechseln, in den Plur. über und der Ausdruck wird hart in Gemäßheit des verkehrten Wesens, das er beschreibt. Der Sinn ist im Allgem. klar: dem Menschen ziemt nicht gezwungener, sondern williger Gehorsam im Untersch. von dem unvernünftigen Vieh, das man an dem durch sein Gebiß gezogenen Zaume führen muß. Das Asyndeton: wie Roß, Maulesel (פֶּרֶד als vereinzeltes sich nicht paarendes Thier, vgl. فَرْد einzig, einzeln, ungleich opp. زَوْج Paar, gleiche Zahl) hat nichts Auffallendes, vgl. 35, 14. Jes. 38, 14. Auch בֶּלֶם ist nicht zweifelhafter Bed., vgl. *Chullin* 89ª: „Die Welt besteht nur durch das Verdienst solcher die sich selbst Zügel anlegen מי שבולם עצמו zur Zeit des Streites." Aber unklar ist was עֶדְיוֹ bed. soll. Man könnte es in seiner üblichen Bed. Schmuck fassen: „mit Zügel und Zaum, ihrem Schmuck" (wie z. B. Jefeth) und etwa gerade darin die verstandlose Unfreiheit des Thiers mitbezeichnet finden, daß sein Schmuck zugleich Bändigungsmittel ist, wenn nicht viell. עֶדְיִי Schmuck geradezu s. v. a. Geschirr ist (Baur: seinem Geschirr zur Bändigung). Jedoch ist die Uebers. der LXX zu beachten: *in camo et fraeno* — wie Vulg. sie wiedergibt — *maxillas eorum constringe qui non approximant ad te.* Mag עֶדְיִי Geschirr oder Backen bed., jedenfalls ist לְבֶלּוֹם nach Ges. §. 132 Anm. 1 zu fassen: mit Zügel und Zaum, ihrem Geschirr, sind sie zu bändigen (Riehm) oder: mit Zügel und Zaum muß ihr Gebiß gebändigt werden, was LXX durch *ἄγξαι constringe* oder nach *Al. ἄγξις* (*ἄγξεις*) *constringes* ausdrückt. Zu עֶדְיִי Backe läßt sich mit Ew. und Hitz. (zu Ez. 16, 7) das arab. خَدّ (Plur. خُدُود) vergleichen, welches, zu גָּדוּד Furche sich stellend, eig. die Gesichtsfurche d. i. die von den innern Augenwinkeln zu beiden Seiten der Nase abwärts laufende, vertiefte Partie, dann aber auch synekdochisch Wange, Backe überh. bed. Wenn עדיו auf das Gebiß geht, so scheint בַּל קְרֹב אֵלֶיךָ übers. werden zu müssen: damit sie dir nicht zu nahe kommen, näml. dich zu schädigen (Trg. Syr. Raschi u. s. w.), aber das gibt keinen dem Zus. dieses Ps. entsprechenden Vergleichspunkt. Also vielmehr: sonst ist an kein Nahen

zu dir zu denken. Diese Erkl. bringt die Emphase des בל in Rechnung und setzt voraus, daß man einem nicht weiter belegbaren Sprachgebrauch nach z. B. sagen konnte: בַּל לְכָתִי שָׁמָּה „ich werde nun und nimmer dorthin gehen.“ Auch Spr. 23,17 schließt בל das Verbum des Seins in sich. So hier: mit nichten Nahen zu dir d. h. es findet, wenn du sie nicht zäumst, kein Nahen zu dir statt. Die Anrede geht nicht an Gott, sondern an den Menschen, der das Thier durch harte Zwangsmittel zähmen muß und nur so an sich ketten kann. Im Gegenbilde ists der Sünder, der nicht zu Gott will, obgleich nur Gott seine Hülfe ist, und der, wie David das erfahren, erst innere Qual ausstehen muß, ehe er zur Besinnung kommt. Dieses qualvolle Leben eines bösen Gewissens, welches der Gottlose führt, setzt v. 10 der Gnade entgegen, die von allen Seiten den Gottvertrauenden umgibt. רַבִּים ist der zahlwortartigen Behandlung dieses Adj. gemäß vorausgestelltes Eigenschaftswort (s. darüber zu 89, 51).[1] Der Schlußsatz läßt sich übers.: Gnade umgibt ihn, aber das *Po.* und v. 7 sprechen für: mit Gnade umgibt er ihn.

V. 11. Nachdem sich so der Lehrinhalt des Ps. in 3 ungleichen Versgruppen entfaltet hat, folgt, dem kurzen Eingang entsprechend, ein noch kürzerer Schluß, welcher die dort selig Gepriesenen zu Jubelliedern auffordert.

PSALM XXXIII.

Lob des Weltregenten als Schirmherrn seines Volkes.

1 **Jubelt, Gerechte, in Jahve,**
Den Redlichen ziemet Lobpreis.
2 **Lobet Jahve mit Cither,**
Mit zehnsaitiger Nabla harfnet ihm.
3 **Singet ihm ein neues Lied,**
Spielet wacker mit Jubelgetön.

4 **Denn redlich ist das Wort Jahve's**
Und all sein Thun in Treue.
5 **Er liebet Gerechtigkeit und Recht,**
Der Gnade Jahve's ist voll die Erde,

6 **Durch Jahve's Wort sind die Himmel gemacht**
Und durch seines Mundes Hauch all ihr Heer.
7 **Er sammelt gleich einem Stapel des Meeres Gewässer,**
Legt in Speicher die Flutentiefen.

8 **Es fürchte sich vor Jahve die ganze Erde,**
Vor ihm sollen schauern alle Weltbewohner.
9 **Denn Er sprach, so geschahs;**
Er gebot, so stand es da.

10 **Jahve hat vernichtigt das Vorhaben der Heiden,**
Vereitelt die Gedanken der Völker.

---

1) Vgl. die arab. Verbindung كثيرون ضعفا viele Schwache, in welcher von den arab. Grammatikern das zweite Wort als erklärende Apposition (*bejân*) betrachtet wird.

11 Das Vorhaben Jahve's, ewig besteht es,
Seines Herzens Gedanken in alle Geschlechter.

12 Heil der Nation, die Jahve zum Gott hat,
Dem Volke, das er erkiest zum Erbe sich.
13 Vom Himmel blickt Jahve herab,
Sieht die Menschenkinder alle.

14 Von der Stätte seines Wohnens schaut er
Auf alle Bewohner der Erde,
15 Er welcher formt zusamt ihr Herz,
Der Acht hat auf alle ihre Werke.

16 Nicht siegt der König durch große Stärke,
Ein Held wird nicht gerettet durch große Kraft.
17 Täuschung ist das Roß zum Siege,
Und seine große Stärke hilft nicht entrinnen.

18 Siehe, Jahve hat sein Auge auf die ihn Fürchtenden,
Auf die Entgegenharrenden seiner Gnade,
19 Zu retten von dem Tode ihre Seele
Und sie zu erhalten in Hungersnoth.

20 Unsere Seele wartet auf Jahve,
Unsere Hülfe und unser Schild ist Er.
21 Denn in ihm wird sich freuen unser Herz,
Weil wir in seinen heiligen Namen trauen.
22 Walte denn deine Gnade, Jahve, über uns,
Gleichwie wir deiner harren!

Auf das davidische Maskîl Ps. 32 folgt so anfangend wie jenes schließt ein anonymes Gemeindelied hymnischen Inhalts. Es scheint einer nationalen Errettung von heidnischem Drucke, welche ohne Krieg durch Gottes Fügung erfolgt war, seine Entstehung zu verdanken. Uebrigens weist es keine Spur der Abhängigkeit von älteren Mustern auf, so daß wir veranlaßt wären, es spät, etwa in die jerem. Zeit (Hitz.), herabzusetzen. Der Bau ist ebenmäßig. Zwischen zwei Hexastichen v. 1—3. 20—22 entfaltet sich in 8 Tetrastichen die *materia laudis*.

V. 1—3. Der hexastichische Aufruf ergeht an die Gerechten und Geraden, denen es ernstlich um gottgemäße gottgefällige Gestalt ihres Lebens zu thun ist und deren Verhalten nur Eine nach Gottes Willen und Wolgefallen gerichtete Richtung hat. Nur diese erkennen Gott, dessen wahres Wesen an ihnen einen klaren Spiegel hat; so sollen sie denn was sie an ihm haben jubelnd bekennen. Denn es ist ihre Pflicht und zugleich ihre Ehre, ihn zu rühmen, sich seiner zu rühmen; נָאוָה Fem. des Adj. נָאוֶה (aus נָאוֹר) wie 147, 1 vgl. Spr. 19, 10. Ueber כִּנּוֹר (LXX *κιθάρα*, *κινύρα*) und נֵבֶל (LXX *ψαλτήριον*, *νάβλα*, *ναῦλα* und anders) s. Einl. §. 2; נֵבֶל heißt die Harfe oder Lyra von der Aehnlichkeit mit einem Schlauche oder einer Flasche (√ נב aufschwellen, bauchig s.) und נֵבֶל עָשׂוֹר Harfe der Zehnzahl (Aq. *ἐν νάβλᾳ δεκάδος*) ist die zehnsaitige (LXX *ἐν ψαλτηρίῳ δεκαχόρδῳ*), auch עָשׂוֹר schlechtweg und von dem gewöhnlichen נֵבֶל unterschieden 92, 4. Gegen den Wortlaut versteht AE mit Vergleichung der Asyndeta 35, 14. Jer. 11, 19 unter נבל עשור zwei Instrumente. Gecatilia, den er bestreitet, irrt nur darin, daß er die Zehn auf Löcher (נקבים) statt auf Saiten bez. Das בְּ ist *Beth instr.*, wie *κιθαρίζειν ἐν κιθάραις* Apok. 14, 2. Ein „neues

Lied“ ist ein solches, welches infolge neuer Großthaten Gottes aus neuem Dankestriebe des Herzens kommt 40, 4 u. ö. Jes. 42, 10. Judith 6, 13. Apok. 5, 9. In הֵיטִיבוּ fließen die Begriffe *scite* und *strenue, suaviter* und *naviter* ineinander. Mit בִּתְרוּעָה, zu רנן zurückkehrend, schließt der Aufruf kreislinig ab.

V. 4—5. Nun beginnt der Rumpf des Liedes. Die Aufforderung zum Lobe Gottes wird begründet 1) durch Darlegung seiner Preiswürdigkeit *a*) als Gottes der Offenbarung im Reiche der Gnade. Sein Wort ist יָשָׁר gerade gemeint und, ohne nach irgend einer Seite hin sich selber untreu zu werden, geradenwegs sich erfüllend; all sein Thun ein in אֱמוּנָה Treue, die seines Wortes Wahrheit, seines Wollens Wolmeinen bewährt, sich vollziehendes. Ueber אֹהֵב הוּא = אֹהֵב s. 7, 10. 22, 29. צְדָקָה ist Gerechtigkeit als Verhalten, מִשְׁפָּט Recht als Urtheilsnorm und Zustand. חֶסֶד ist Acc. wie 119, 64: *misericordiâ Domini plena est terra* (Introitus des Sonntags Misericordias).

V. 6—9. Gottes Preiswürdigkeit *b*) als Weltschöpfers im Reich der Natur. Jahve's דְּבַר ist sein allmächtiges Werde und רוּחַ פִּיו (indem der Hauch hier als Bildungsstoff und Träger des Worts in Betracht kommt) das Geheiß oder überh. die Wirkung seiner gebietenden Allmacht (Iob 15, 30 vgl. 4, 9; Jes. 34, 16 vgl. 11, 4). Der Himmel droben und das Meer hienieden stehen als Schöpfungswunder neben einander. Seine Machtbezeugung an den unteren Wassern besteht darin, daß er sie in feste Schranken gethan hat und in diesen erhält. Der Art. von כַּנֵּד ist der gattungsbegriffliche (s. Riehm zu 17, 12). נֵד (Aq. χύμα, Quinta σωρόν) heißt der Stapel d. i. aufgethürmte Haufe (arab. *nadd*) und insbes. Erntehaufe: einem solchen gleich ragen die convexen Meereswasser, fest zusammengehalten, über das niedrigere Festland. Der Ausdruck ist wie Jos. 3, 13. 16 vgl. Ex. 15, 8., obwol dort von einem Geschichtswunder, hier von einem Schöpfungswunder die Rede ist. כֹּנֵס geht auf den Haufen selbst, nicht auf die zusammenhaltenden Speicher-Wände. Letzteres Bild tritt erst 7[b] ein: das Bett des Meeres und die der Ströme sind wie אוֹצָרוֹת Speicher oder Vorrathshäuser, in welchen Gott die brausenden tiefen Wasserschwalle (תְּהוֹמוֹת v. הוּם oder viell. richtiger nach dem Assyr. v. תָּהַם brausen) deponirt hat. Die Bewohner (יְשֵׁבֵי) des Erdkreises haben Ursache, Gott den so Allmächtigen zu fürchten (מָן im Sinne scheuen Zurückweichens), denn er braucht, wie das Hexaëmeron zeigt, aber auch die Menschengeschichte bewährt (Thren. 3, 37), nur ein Wort zu sprechen, so tritt das Gewollte aus dem Nichtsein ins Dasein; er braucht nur zu gebieten, so steht es da wie ein gehorsamer Diener, der auf des Herrn Ruf eiligst sich darstellt 119, 91.

V. 10—11. Seine Preiswürdigkeit *c*) als unwiderstehlichen Herrschers in der Geschichte. Da הֵפֵר עֲצַת 2 S. 15, 34. 17, 14 u. ö eine gew. RA ist, so ist הֵפִיר wie 89, 34. Ez. 17, 19 s. v. a. הֵפֵר Ges. §. 67 Anm. 9. Die Perf. sind, da das „neue Lied“ einen neuen Stoff voraussetzt, nicht abstract, sondern von jüngst Erlebtem gemeint. Zu v. 11 vgl. Spr. 19, 21. Die עֲצַת Gottes ist die Einheit der „Gedanken seines Herzens“ d. i. der

Ideen, welche die innerste Seite, die letzten Triebfedern alles Geschehens bilden: die ganze Weltgeschichte ist die unhintertreibliche Durchsetzung eines göttlichen Heilsplans, dessen nächstes Obj. sein Volk, in und mit diesem aber die Menscheit ist.

V. 12—19. Deshalb begründet sich die Aufforderung zum Lobe Gottes 2) durch Darlegung dessen was sein Volk an Ihm hat. Dieser Theil des Liedes ist wie eine Paraphrase des אַשְׁרֵי Dt. 33, 29. Der Satz v. 12 wird v. 13—15 daraus erwiesen, daß J. der allwissende Regirer weil Schöpfer der Menschen ist, ohne dessen Wissen nichts weder insgeheim noch öffentlich, zumal gegen sein Volk, unternommen wird; sodann v. 16—19 daraus, daß es in J. einen stärkeren Schutz hat, als die größte weltliche Macht sein würde. Bildner aller Menschenherzen heißt J. wie Zach. 12, 1 vgl. Spr. 24, 12 als ihr Erschaffer, aber nicht abstrakt als der auf welchen sich der Anfang ihres Daseins, sondern als der auf welchen sich ihre individuelle Beschaffenheit zurückführt. Als Urheber nicht blos des Daseins, sondern des so und so gearteten Daseins, der so und so beschaffenen Innerlichkeit der Menschen ist er auch der auf alle Handlungen derselben Merkende, denn er weiß schon um ihre Entstehung in der von ihm schöpferisch gebildeten Werkstatt des Herzens. Hupf. faßt יַחַד als Gleichstellung (*pariter ac*) der beiden Appositionen, aber dann müßte es (vgl. 49, 3. 11) וּמֵבִין heißen; LXX Symm. übers. richtig *καταμόνας*, *singillatim*. Unnöthig ists auch mit Riehm zu übers.: er der bildete *qui finxit;* denn die Menschenherzen sind ja nicht uranfangs alle zumal entstanden, sondern in geheimnisvoll vermittelter Weise setzt sich bei jeder Zeugung die uranfängliche Begeistungsweise fort. Gott ist der Vater der Geister Hebr. 12, 9. Ebendeshalb ist Alles was ist bis ins Innerste von seiner Allwissenheit und Allmacht umspannt: er führt über Alles allwissende Controle und macht Alles den Zwecken seines Weltplans, der für sein Volk Heilsplan ist, dienstbar. Ohne ihn geschieht nichts, Alles durch ihn. Des Königs Sieg, des Helden Rettung sind nicht ihr Selbstwerk. Ihre große Heeresmacht und Leibeskraft vermag nichts ohne Gott, der auch in dem Schwachen mächtig sein kann. Auch das Kriegsroß ist für den Zweck des Sieges (תְּשׁוּעָה vgl. יְשׁוּעָה 21, 2) שֶׁקֶר d. i. ein vielversprechendes, aber in Wahrheit nichtsleistendes Ding; es ist nicht seine große Stärke, durch die es den Reiter entrinnen macht (יְמַלֵּט); das Roß — sagt Salomo Spr. 21, 31 — ist zugerüstet auf den Tag des Krieges, aber לה' הַתְּשׁוּעָה Jahve's ist der Sieg, er verleiht ihn wem er will. Die letzten Enden alles Geschehens liegen in seiner Hand und, wie v. 18 f. sagt, mit חִנֵּה auf diese große Wahrheit hinweisend, das Augenmerk dieses Gottes, also das Endziel seiner Weltregierung, geht auf die ihn Fürchtenden, gilt den auf seine Gnade Harrenden (לְמַיְחַלִּים). Das Obj. לְחַסְדּוֹ entfaltet sich beispielsweise in v. 19. Von seiner Gnade, nicht von eignem Wirken erwarten sie im Bewußtsein ihrer Bedingtheit und Ohnmacht Schutz in Todesgefahr, Lebensfristung in Hungersnoth. Aehnlich ist 20, 8., aber die eine Stelle lautet so selbständig wie die andere.

V. 20—22. Deshalb bekennt sich die Gemeinde in diesem Schluß-

Hexastich zu ihm als ihrer Hülfe, ihrem Schild, ihrem Freudenquell. Das zu der Wortgruppe des Hoffens und Harrens gehörige חִכָּה kommt außer hier im Psalter nur noch 106, 13 vor; die Wurzelbed. des Festmachens geht in die des Festrichtens, der gespannten Erwartung über, wie auch קִוָּה auf קָוָה = קָוַי gespannt, fest, stark s. zurückgeht (s. zu Jes. 8, 17). Auch in 20^{b} klingt noch die Grundstelle Dt. 33, 29 (vgl. 26) nach. Der Hauptton liegt, wie 115, 9—11., auf חוּא, in welches בּוֹ v. 21 einsetzt: Er ist der unendliche Bereich, unerschöpfliche Stoff, unversiegbare Quell unserer Freude. Das zweite כִּי begründet dies subjektiv. Sein heiliger Name ist seiner Gemeinde Glaubens-, Liebes-, Hoffungsgrund, denn von daher kommt ihr Heil. Sie kann getrost bitten, daß des HErrn Gnade sich über ihr erweise, denn sie harret seiner und menschliches Harren, göttliches Gewähren bedingen sich wechselseitig. Dies der Sinn des כַּאֲשֶׁר. Es hält Gott bei seinem Worte. Ebenso schließt das ambrosianische *Te Deum laudamus.*

PSALM XXXIV.

Dank und Lehre eines Geretteten.

2 א Auf, benedeien will ich Jahve allezeit,
Immerfort sei sein Lob in meinem Munde.
3 ב Berühmen Jahve's soll sich meine Seele,
Hören mögens Dulder und sich freuen.
4 ג Größe bringet mit mir Jahve dar,
Und laßt uns erhöhen seinen Namen miteinander.
5 ד Durchzudringen zu Jahve sucht' ich und er erwiderte mir,
Und aus all meinen Schrecknissen riß er mich heraus.
6 ה Hinblickend auf Ihn wird man licht,
Und solcher Antlitz darf erröthen nicht.
7 ז Sieh der Leidvolle rief und Jahve hörte,
Und aus all seinen Nöthen schafft' er ihm Heil.
8 ח Herumlagert sich der Engel Jahve's um die so ihn fürchten
Und hilft ihnen los.
9 ט Thuet schmecken und seht, daß gütig Jahve!
Selig der Mann, der in ihn sich birgt.
10 י Jahve fürchtet, ihr seine Heiligen!
Denn keinen Mangel haben die ihn fürchten.
11 כ Kraftvolle Leuen darben und hungern,
Doch um Jahve Bestrebte ermangeln keines Gutes.
12 ל Liebe Kinder, auf, hört mir zu!
Furcht Jahve's will ich euch lehren.
13 מ Magst du, wer du auch seiest, lange leben,
Liebst du Tage zu sehen Gutes —:
14 נ Nimm in Acht deine Zunge vor Bösem
Und deine Lippen vor trughaftem Reden.
15 ס Sag ab dem Bösen und thue Gutes,
Suche Frieden und jage nach ihm.
16 ע Es achten Jahve's Augen auf Gerechte
Und seine Ohren auf ihr Schreien.

17 פ Pflichtvergeßnen ist entgegen Jahve's Antlitz,
Daß er ausrotte von der Erde ihr Gedächtnis.
18 צ Zu Jahve schrein jene und er hört,
Und aus allen ihren Nöthen reißt er sie heraus.
19 ק Kummergebeugten Herzen ist Jahve nahe,
Und denen zermalmten Geistes schafft er Heil.
20 ר Reich an Leiden ist der Gerechte,
Und aus ihnen allen reißt Jahve ihn heraus.
21 ש Schirmend alle seine Gebeine,
Nicht eins von ihnen wird gebrochen.
22 ת Todbringend wird dem Bösewicht die Bosheit,
Und des Gerechten Hasser büßen ihre Schuld.
23 פ Frei macht Jahve seiner Knechte Seele,
Und schuldlos werden dastehn all in ihn Geborgnen.

In 33, 18 hörten wir: *siehe das Auge Jahve's ist auf die gerichtet die ihn fürchten* und in 34, 16 hören wir ebendiesen großen Ged.: *die Augen Jahve's sind gerichtet auf die Gerechten.* Ps. 34 ist einer der 8 Ps., welche durch ihre Ueberschriften der saulischen Verfolgungszeit zugewiesen werden und auf dem langen Leidenswege von Gibea Sauls bis Ziklag entstanden sind (in ungef. chronologischer Ordnung: 7. 59. 56. 34. 52. 57. 142. 54). Die Ueberschrift lautet: *Von David, als er verstellte seinen Verstand* (טַעְמוֹ mit *Dag.*, damit man nicht טָעֲמוֹ spreche) *vor Abimelech und der ihn wegtrieb* (וַיְגָרְשֵׁהוּ mit *Chatef Pathach*, wie immer bei Verbalstämmen mit ר als zweitem Stammbuchstaben, wenn der Wortton auf dem dritten ruht) *und er entging.* David flüchtete sich, von Saul gedrängt, auf philist. Gebiet; hier erkannte man in ihm den seit Jahren so gefährlichen Feind und stellte ihn vor König Achis. Ein hülfeflehendes Gebet in der damaligen Noth ist Ps. 56 (ähnlich sich verhaltend zu Ps. 34 wie 51 zu 32). Davids Leben wäre verloren gewesen, wenn nicht sein verzweifelter Rettungsversuch, die Rolle eines Verrückten (syr. ܠܥܠܥ) zu spielen, gelungen wäre. Der König befahl ihn zu entfernen und David begab sich wieder nach einem heimischen Versteck, nach der Höhle Adullam in der Wüste Juda. Man hat die Richtigkeit der Ueberschrift bestritten. Hupf. behauptet, der Schreiber habe sie blind aus 1 S. 21, 14 herausgegriffen. Nach Redslob Hitz. Olsh. Stähelin hatte er dafür Gründe, obwol nichtige. Das טַעֲמוֹ des Ps. (v. 9) klang ihm mit טַעְמוֹ 1 S. 21, 14 zus., und außerdem combinirte er תִּתְהַלֵּל *gloriaris* des Ps. v. 3 mit וַיִּתְהוֹלֵל *insanivit* 1 S. 21, 14. Wir urtheilen anders. Der Ps. enthält keine ausdrückliche Beziehung auf jenen philistäischen Vorgang, wir schließen daraus, daß der Schreiber der Ueberschrift um diese Beziehung aus Ueberlieferung wußte. Seine Quelle sind nicht die BB. Samuel, denn dort heißt der König אָכִישׁ, er aber nennt ihn אֲבִימֶלֶךְ und dies ist, wie schon Basilios erkannt hat (s. Euthymios Zigabenos' Einl. zu diesem Ps.), der Würdename der philist. Könige, wie *Pharao* der äg., *Agag* der amalek., *Lucumo* der etruskischen — seine Quelle ist, wie 2 S. 22, 1 vgl. mit Ps. 18, 1 zeigt, ein anderes Werk, näml. die Annalen Davids, in denen er unseren und andere Ps. in dem Geschichtszus. aufgefunden, den er mit Worten seiner Quelle überschriftlich andeutet. Daß der Ps. alphabetisch ist, spricht nicht gegen David (s. zu Ps. 9—10). Er ist nicht für die Musik eingerichtet, denn obwol lobliedartig beginnend geht er bald in Lehrton über. Er besteht aus Zweizeilern, die nach der Buchstabenfolge aneinandergereiht sind. Das ו fehlt, wie in Ps. 145 das נ, und nach dem ת folgt, wie in Ps. 25, dem Seitenstücke zu 34, ein zweites überzähliges פ. Lagarde liest aus 25, 22 den Namen פְּדַהְאֵל und aus 34, 23

den Namen פְּדָיָה heraus — so hieß, wie er meint, das Dichterpaar, welchem wir diese zwei Psalmen verdanken.[1]

V. 2—4. Der D. beginnt mit Lobpreis Jahve's und Aufforderung aller Frommen, Ihn mit ihm zu preisen. Der Nominalsatz 2^b ist ebenso cohortativ gemeint wie der Verbalsatz 2^a. אברכה ist wie וירגשתו mit *Chatef-Pathach* im Inlaut zu schreiben. Im Untersch. von עֲנִיִּים *afflicti* bed. עֲנָיִים v. עָנִי (active Bildung wie רָחָב) solche welche in der Leidensschule Duldersinn gelernt haben. Diesen wird der Lobpreis des Psalmisten zur Stärkung gereichen, denn er gilt dem Retter der Bedrängten. Damit aber dieser Lobpreis recht vielstimmig ertöne, wirbt er v. 4 Genossen. Die göttliche Größe lobpreisend anerkennen heißt גָּדַל mit Acc. 69, 31., hier mit לְ: ihm גְּדֻלָּה darbringen, vgl. 29, 2. Auch רוֹמֵם hat diesen subjektiven Sinn: Gottes erhabenen Namen im Herzen, in Wort, in That so hoch stellen als er an sich ist. Nach der Regel, daß wo in einem Worte zwei gleiche Buchstaben einander folgen, deren erster *Sch^{e}bâ* hat, dieses *Sch^{e}bâ* ein lautbares und zwar *Chatef Pathach* mit vorstehendem *Gaja* (*Metheg*) sein muß, ist וּנְרוֹמְמָה zu schreiben.

V. 5—7. Der D. begründet nun den Lobpreis durch Darlegung der erfahrenen Rettung. Er verlangte nach Gott und bemühte sich um ihn (was דָּרַשׁ im Untersch. von בִּקֵּשׁ bed.) und dieses Bestreben, in Gebet sich bethätigend, blieb nicht ohne thatsächliche Antwort (עָנָה von Erhörung und Erfüllung als Entgegnung oder Erwiderung auf die Bitte des Beters); die Perf. besagen wie auch v. 6. 7 Thatsachen, deren eine nicht ohne die andere war, wogegen וַיַּצִּלֵנִי sie in Folgenzus. stellen würde. In v. 6 wird die persönliche Erfahrung zu einer in gesch. Form ausgesprochenen Erfahrungswahrheit verallgemeinert: sie blicken auf ihn und erglänzen d. i. wer immer auf ihn blickt (הִבִּיט אֶל vom Blicke heilsbegieriger Sehnsucht wie Num. 21, 9. Zach. 12, 10), der erglänzet. Die עֲנִיִּים von v. 3 her zum Subj. zu machen ist unthunlich; es wird mit allgemeinstem Subj. in gnomischen Perfekten ein Thun und ein sofort sich hinzugesellendes Erleben ausgesprochen. Das V. נָהַר hat hier wie Jes. 60, 5 die Bed. strahlen, glänzen (wov. נְהָרָה Licht), in welcher es mehr aramäisch (נְהַר wov. נְהוֹר Licht, vgl. בְּהַת sich schämen mit בּוֹשׁ) als hebräisch ist. Theodoret: Ὁ μετὰ πίστεως τῷ θεῷ προσιὼν φωτὸς ἀκτῖνας δέχεται νοεροῦ, auf den Gesichtern solcher spiegelt sich das Gnadenantlitz Gottes, dem *actus directus* der *fides supplex* folgt der *actus reflexus* der *fides triumphans*. Es kommt nicht dazu, daß deren Angesichter wegen getäuschter Hoffnung sich mit Scham bedecken müßten: es soll und kann nicht sein, wie das mit innerer Theilnahme verneinende אַל besagt. חָפַר (חֶפֶר) خفر hat in allen drei Dialekten die Bed. des sich Schämens und Scheuens, nach Ges. u. Fürst

1) Nirgends zeigen sich in der alttest. Poesie Akrosticha von Verfassernamen oder Inhaltsdevisen; die welche G. Bickell in DMZ XXVI, 811 aufgefunden zu haben meint sind Witzspiele des Finders, wie Netelers „Metrik der Psalmen“ 1871 ein Kartenhaus ist.

(√פר) von der Grundbed. des Erröthens aus. Es ist aber kein Farbwort wie יַחֲוֵרוּ Jes. 29, 22., sondern geht, nicht mit חמר, sondern mit חפר (verw. כפר כפר, غفر, غمر) zusammengehörig, von der Grundbed. des Bedeckens, Verbergens, Verhüllens aus (arab. *chafira, tachaffara* sich schämen vom Weibe,[1] verw. *chamara* sich schämen, schamhaft s. von beiden Geschlechtern), so daß also das schambedeckte Antlitz als das sich bergende, versteckende, verhüllende[2] dem hell, keck und frei blickenden entgegensteht. In v. 7 individualisirt sich diese allgem. Wahrheit wieder. Mit זֶה עָנִי (wie זֶה סִינַי 68, 9) weist David auf sich selber. Von der Todesgefahr am phil. Hofe, aus der ihn Gott errettet hat, blickt er lobpreisend auf alle rückwärts liegenden Rettungen zurück.

V. 8—11. Begründung des Lobpreises durch Darlegung der trauten Gnadenobhut, unter welcher Gottes Heilige stehen. Der מַלְאַךְ ה׳ ist kein anderer als welcher Jahve's heilsgeschichtlichen Verkehr mit den Patriarchen vermittelte und Israel nach Canaan geleitete; der Name ist nicht collektiv (Calv. Hupf. Kamph. u. A): er, der Eine, lagert sich ringsum, in wiefern er der Fürst des Heeres Jahve's Jos. 5, 14 und also von Scharen niederer dienender Engel begleitet ist, oder inwiefern er als überräumliches Geistwesen allseits deckenden Schutz gewähren kann; חֹנֶה (vgl. Zach. 9, 8) spielt viell. auf מַחֲנַיִם Gen. 32, 2 f. an, jenes Engellager, welches sich zu Jakobs Lager gesellte und es wie eine Wagenburg umschloß. Ueber das *fut. consec.* וַיְחַלְּצֵם *et expedit eos* als reinen Ausdruck der Folge oder auch nur straffen inneren Verknüpfung s. Ew. §. 343[a]. Auf Grund dieser Schirmung durch den Gottes-Engel ergeht v. 9 die Aufforderung zu selbsteigner Erfahrung der Freundlichkeit Gottes. Daß Gott טוֹב, erscheint hier als etwas zu Schmeckendes, wie im Arab. طَيِّب geradezu Wolschmeckendes oder Wolriechendes bed. Das Schmecken (γεύσασθαι Hebr. 6, 4 f. 1 P. 2, 3) steht vor dem Sehen, denn geistliche Erfahrung führt zu geistlicher Erkenntnis, nicht umgekehrt. *Nisi gustaveris,* sagt Bernhardus, *non videbis.* David will, daß auch Andere erfahren was er erfahren, um zu erkennen was er erkannt hat: die Gütigkeit Gottes.[3] Darum v. 10 der Aufruf an die Heiligen, J. zu fürchten (יִרְאוּ mit ruhendem א für יִרְאוּ, um *veremini* und *videbunt* zu unterscheiden, wie Jos. 24, 14. 1 S. 12, 24), denn wer ihn fürchtet, der hat in ihm alles. Eher müssen junge vollmähnige Leuen

1) Die Bed. des Bedeckens tritt recht handgreiflich hervor in خفير wie der Schêch heißt, der dem Fremdling *sauf-conduit* bis an das Gebiet des andern gewährt; خِفَارَة heißt die ihm beigegebene „Bedeckung".

2) Vgl. حَيِيَ sich schämen, eig. sich auf sich zurückziehen, sich zusammenziehen nach Art der *Mimosa pudica* (vgl. Psychol. S. 192).

3) Wegen dieses v. 9 Γεύσασθε καὶ ἴδετε κτλ. war Ps. 33 der Communionps. der alten Kirche *Constit. apost.* VIII, 13. Cyrill. *catech. myst.* V, 17.

(LXX Vulg. Lth. allegorisirend: Reiche *divites*) darben und verhungern, weil sie keine Beute haben, als daß der irgend welchen Mangel leide, deß Strebeziel die Gemeinschaft mit Gott ist. Das V. רוּשׁ (darben, arm s., im *fut. Ni.* u. *part. Hi.* metaplastisch רָשׁשׁ, √ רשׁ los, schlaff machen oder s., wenn nicht vielmehr in der Bed. begehren, welche אֲרֵשְׁתָּ 21, 3 aufweist, vgl. אֶבְיוֹן und فقير eig. *hiscens* klaffend oder jappend[1]), sonst nur von Menschen, ist hier, wie 104, 21 בְּקֵשׁ מֵאֵל, auf die Löwen übertragen, ohne daß כְּפִירִים emblematisch (wie 35, 17. 57, 5. 17, 12) von den mächtigen Feinden an Sauls und Achis' Hofe gemeint ist. Die Conj. כְּפָרִים (Leugner, insbes. Gottes, d. i. Ungläubige) ist schon deshalb unbrauchbar, weil كافر כפר in diesem Sinne nachbiblisch ist. Ebenso כַּבִּירִים, welches keinen passenden Gegensatz zu דֹּרְשֵׁי ה׳ bildet.

V. 12—15. Der erste Haupttheil ist hier zu Ende; der zweite stimmt (ähnlich wie in Ps. 32) noch mehr den Ton eines Lehrgedichts an, obwol auch schon v. 6. 9—11 lehrspruchartig stilisirt sind. Der D. gibt vorerst eine Anweisung zur Gottesfurcht. Man vgl. 32, 8. 51, 15 — wie davidisch ist die Wendung, welche der Ps. hier nimmt! בָּנִים sind nicht Kinder an Jahren oder am Verständnis, sondern es ist zärtliche Anrede des in den Wegen Gottes erfahrenen Meisters an alle und jeden, wie Spr. 1, 8 u. ö. Er wirft v. 13 eine Frage auf, die er v. 14 f. selbst beantwortet; diese Form, eine Wahrheit dadurch einzuschärfen, daß sie als Lösung einer aufgeworfenen Frage aufgestellt wird, ist davidische Sitte: 15, 1. 24, 8. 10. 25, 12. In der Verwendung dieser Psalmstelle 1 P. 3, 10—12 (= 13—17ª des Ps.) ist diese Fragform verwischt. Dem חָפֵץ חַיִּים entspricht als eben so geschlossenen Sinnes אֹהֵב יָמִים, so daß also לִרְאוֹת Zweckbestimmung ist; ימים bed. Tage in Masse wie חַיִּים lange dauerndes Leben. Warum der D. Vermeidung der Zungensünden obenanstellt, zeigt Jac. 3, 2 ff., wo v. 13 auch in der Form an unsern Ps. erinnert. Aus dem Guten wird v. 15 der Friede herausgehoben, den wir nicht allein nicht stören, sondern den wir suchen, ja dem wir gleich wie ein Jäger dem edelsten Wild nachjagen sollen. Laßt uns erjagen, sagt auch der Ap. Röm. 14, 19 (vgl. Hebr. 12, 14), was zum Frieden dient. שָׁלוֹם ist dem Gotte der Liebe wolgefälliges Wolverhältnis. Mit dem entsprechenden *εἰρήνη* verbindet sich dem Wurzelbegriff nach die Vorstellung des Gemeinschaftsbandes.

V. 16—22. Der D. empfiehlt nun die Gottesfurcht, zu welcher er kurze Anleitung gegeben, durch Darlegung ihres Lohnes im Gegensatz zu der Strafe der Gottlosen. Die Präpp. אֶל und בְּ 16ª und 17ª wechseln wolbedacht: jenes von gnädiger Inclination (33, 18), dieses von feindlicher Intention oder Fixirung wie Iob 7, 8. Jer. 21, 10. 44, 11 nach der RA Lev. 17, 10. Die Uebelthäter erliegen der vom Antlitze Jahve's, das sie wider sich haben, ausgehenden Macht der Vernichtung bis auf die letzte zurückgelassene Spur ihres irdischen Daseins. Subj.

1) Wie man فقير الى (z. B. bedürftig der Gnade Gottes) sagt, so das karäische Hebräisch מִתְרַשֵּׁשׁ אֶל (Gottlobers Kritische Gesch. der Karäer S. 215).

zu v. 18 sind nicht nach 107, 17—19 die עֲשֹׁי רָע, da der in diesem Falle unerläßliche Zug der Reumütigkeit fehlt, sondern die צַדִּיקִים. Wahrsch. stand die פ-Str. urspr. vor der י-Str., wie Thren. c. 2—4 פ dem ע vorausgeht (Hitz.). Bei der jetzigen Gedankenfolge ist v. 18 ebenso geformt wie v. 6: *Clamant et Dominus audit = si qui (quicunque) clamant.* Es ist Schreien aus der Tiefe einer an sich selbst verzagenden Seele gemeint. Solches Schreien findet bei Gott Gehör und in Gewährung sich bewährende Erhörung. „Zerbrochene am Herzen" heißen diejenigen, welchen das selbstische d. i. selbstsüchtige, um das eigne Ich kreisende Leben in der Wurzel geknickt ist, „Zermalmte (דַּכְּאֵי v. דָּכָא mit veränderlichem *ā* n. d. F. אַיְלוֹת v. אַיָּל) am Geiste" diej. welche zur Buße leitende schwere Erlebnisse von der falschen Höhe stolzen Selbstbewußtseins heruntergebracht und gründlich gedemütigt haben. Solchen ist J. nahe, er bewart sie vor Verzweiflung, er ist bereit, ein neues Leben auf den Trümmern des alten in ihnen aufzurichten und ihr unendliches Deficit zu decken, er macht sie, die Heilsempfänglichen und Heilsbegierigen, seines Heils theilhaftig. Zwar ergehen über den Gerechten diese Leiden, aber J. rettet ihn מִכֻּלָּם = מִכֻּלָּן (dieselbe Nachlässigkeit im Genus-Gebrauch wie Ruth 1, 19. 4, 11). Er steht unter der allerspeziellsten Vorsehung: „er bewart alle seine Gebeine, eines von ihnen wird nicht (*ne unum quidem*) zerbrochen" — eine malerische Besonderung des Ged., daß Gott es mit dem Gerechten nicht bis zum Aeußersten kommen, daß er ihn nicht seiner allmächtig schirmenden Liebe entreißen und nicht zum Spielball der Tyrannen werden läßt. Indes erinnert man sich an die buchstäbliche Erfüllung, welche dieses Psalmwort an dem Gekreuzigten fand, denn die altest. Weiss., welche Joh. 19, 33—37 angeführt wird, kann ebensowol auf unsern Ps., als auf Ex. 12, 46 zurückgeführt werden. Nicht allein das Passalamm, sondern gewissermaßen auch alles Leiden der Gerechten ist ein Typus. Nicht allein das Wesen der gottesdienstl. Symbolik stellt sich in J. Chr. dar, nicht allein die Geschichte Israels und Davids recapitulirt sich in ihm, nicht allein das menschliche Leiden vertieft sich bei ihm bis zum äußersten Tiefpunkt, sondern auch alle dem Gerechten gegebenen Verheißungen erfüllen sich an ihm καθ' ἐξ, weil er der Gerechte im absolutesten, der Heilige Gottes im einzigartigsten Sinne ist (Jes. 53, 11. Jer. 23, 5. Zach. 9, 9. Act. 3, 14. 22, 14). — Der Gerechte bleibt bewart vor dem Aeußersten, dagegen würgt (מוֹתֵת stärker als הֲמִית) den Gottlosen das Böse (Wortstellung wie Iob 15, 5), also: das Böse, das er liebte und pflegte, wird die Henkersmacht, der er verfällt. Das V. אָשַׁם (s. zu 4, 11) bed. schuldig werden oder sein und als schuldig dastehn, hier sowol v. 22 als 23: als schuldig dastehn d. i. als schuldig gelten, sich schuldig fühlen, als schuldig büßen. Der letzte Ausgang wird das Widerspiel des Urtheils und der Voraussage der Welt sein.

V. 23. Nach durchlaufener Buchstabenreihe folgt nun ganz so wie 25, 22 noch ein zweites פ. Wie das erste פ 25, 16 פְּנֵה lautet, so hier v. 17 פָּנֵי und ebenso entsprechen sich die beiden überzähligen פ, das elohimische dort und das jehovische hier.

PSALM XXXV.

Waffenruf zu Gott gegen undankbare Verfolger.

1 Bestreite, Jahve, die mich Bestreitenden,
Bekriege die mich Bekriegenden.
2 Ergreife Schild und Tartsche
Und stehe auf als meine Hülfe.
3 Und zeuch hervor den Spieß und sperr den Weg meinen Verfolgern,
Sprich zu meiner Seele: dein Heil bin Ich.

4 Mögen zu Schanden und zu Schmach werden die meiner Seele nachtrachten,
Rückwärts weichen und mit Scham sich decken die mein Unglück sinnen.
5 Mögen sie werden wie Spreu vor dem Winde,
Indem der Engel Jahve's sie hinwegstößt.
6 Ihr Weg werde Finsternis und Schlüpfrigkeiten,
Indem der Engel Jahve's sie verfolgt.

7 Denn unverdient haben sie mir geborgen ihr Netz,
Unverdient eine Grube gegraben meiner Seele.
8 Es überkomm' ihn Verwüstung unversehens,
Und sein Netz, das er geborgen, packe ihn,
Mit Gedröhn fall' er hinein.

9 So wird meine Seele frohlocken in Jahve,
Sich ergötzen an seinem Heile.
10 Alle meine Gebeine sollen sagen: Jahve, wer ist wie du,
Rettend den Elenden vor dem Ueberlegenen,
Den Elenden und Armen vor seinem Räuber!

11 Es erheben sich ungerechte Zeugen;
Was mir nicht bewußt, fragen sie mich aus.
12 Sie vergelten mir Böses um Gutes,
Verwaisung hat meine Seele troffen.
13 Und ich — wenn sie krank lagen, war Trauerlinnen mein Gewand,
Ich kasteite durch Fasten meine Seele,
Und mein Gebet wandt sich zurück in meinen Busen.

14 Wie um einen Freund, einen Bruder mir, ging ich einher;
Wie einer der um die Mutter leidträgt, in Traueraufzug schlich ich.
15 Und nun bei meinem Hinfall sind sie froh und sammeln sich an,
Es sammeln sich wider mich Pöbelhafte und die ich nicht kenne,
Schimpfen und lassen nicht ab.
16 In der Weise gemeiner Kuchen-Witzler
Knirschen sie ob mir ihre Zähne.

17 O HErr, wie lange wirst du zusehn?!
Hol zurück meine Seele von ihren Verstörungen,
Von Leuen meine Einzige.
18 Loben will ich dich in großer Gemeinde,
Unter zahlreichem Volk dir lobsingen.

19 Nicht mögen freun sich meiner meine Feind' um Lüge,
Meine Hasser ohne Grund das Auge kneifen.
20 Denn nicht friedsame Rede führen sie,
Sondern wider die Stillen im Lande sinnen sie tückische Sachen aus.
21 Und reißen weit auf über mich ihr Maul,
Sagen: Ei, ei, da siehets unser Auge.

22 **Du siehests, Jahve, so schweige nicht;**
O HErr, bleibe mir nicht ferne.
23 **Erwecke dich und wach doch auf zu meinem Rechte,**
Mein Gott und HErr, zu meinem Streite.
24 **Schaffe Recht mir nach deiner Gerechtigkeit, Jahve mein Gott,**
Und nicht mögen sie sich freuen meiner.

25 **Nicht mögen sie in ihrem Herzen sagen: ei unser Begehren!**
Nicht sagen: wir haben ihn verschlungen.
26 **Beschämt werden und mit Scham sich decken müssen zusamt**
Die meines Unglücks sich freuen,
Anziehen Beschämung und Schande
Die wider mich großthun.

27 **Jubeln mögen und sich freuen die mein Recht mir gönnen**
Und sagen immerfort: Hochgefeiert sei Jahve,
Der Lust hat an der Wolfahrt seines Knechtes.
28 **Und meine Zunge soll aussagen deine Gerechtigkeit,**
Allezeit deinen Lobpreis.

Dieser Ps. 35 bildet mit Ps. 34 ein Paar: es sind die einzigen, welche den מלאך ה׳ nennen. Von solchen Zurückbez. auf die Thora sind bes. die Ps. der saulischen Verfolgungszeit durchzogen. Und in der That ist dieser ganze Ps. wie die lyrische Ausführung dessen was David 1 S. 24, 16 Saul gegenüber ausspricht. Das kritische Urtheil hängt mit dem über den Verf. des Ps. 40 und 69 zus., denen Ps. 35 nahe verwandt ist, vgl. v. 21. 27 mit 40, 16 f.; v. 13 mit 69, 11 f., wogegen das Verh. von Ps. 71 zu Ps. 35 ein entschieden secundäres ist. Hitz. räth auf Jeremia, aber v. 1—3 paßt in den Mund eines verfolgten Königs, nicht eines verfolgten Propheten; die Berührungen der jer. Schriften mit unserem Ps. (Jer. 18, 19 f. 23, 12. Thren. 2, 16) werden also hier sicherer als bei Ps. 69 für Reminiscenzen gelten dürfen. Durch den ganzen Ps. herrscht tiefer Unmut (welchem das dunkle Suff. רִיבִי wie in Ps. 59. 56. 11. 17. 22. 64 entspricht) und gewaltige Gefühlserregung; nur in dem 2. Theile, wo der D. den schwarzen Undank seiner Feinde schildert, wird die Rede ruhiger und durchsichtiger und an die Stelle des Zornmuts tritt stillere Wehmut.

Jeder der 3 Th. erhebt den Hilfruf nach Rettung und schließt in gewisser Voraussetzung derselben mit dem Gelübde des Dankes. Sie sind ebendeshalb nicht zu verfehlen: 1—10. 11—18. 19—28. Das Verhältnis der Stichenzahl der einzelnen Gruppen ist dieses: 6. 6. 5. 5. | 7. 7. 5. | 6. 6. 6. 5.

Nur wenige Ps. Davids aus der saulischen Verfolgungszeit halten sich, wie Ps. 22., innerhalb der Grenzen tiefinnerlicher Trauer, und fast nirgends bleibt es dabei, daß er das Fluchgeschick der Feinde mit proph. Gewißheit als zuversichtliche Erwartung ausspricht (wie z. B. 7, 13—17), meistens ist das objektive Wort der Strafverkündigung vom innersten Affekt verschlungen und in das erregteste Gebet verwandelt (wie 7, 7. 17, 13 u. ö.), und diese Fieberglut der Empfindung tritt noch schroffer da hervor, wo das Gebet um die göttlichen Strafgerichte in Anwünschung derselben übergeht. Die Ps 7. 35. 69. 109 bilden hierin eine furchtbare Stufenleiter. In Ps. 109 zählen die Alten 30 Anatheme. Wie erklären wir uns solche Worte im Munde und Herzen des D.? Etwa als Anwandelungen der Rachsucht? Daß auch ein David solchen zugänglich war, zeigt sein Vorgehen gegen Nabal, aber 1 S. 25, 32 f. zeigt auch daß es nur einer leisen Anregung seines Gewissens bedurfte, um ihn davon abzubringen. Wie viel mehr — geben wir mit Kurtz zu bedenken — wird das Ueberwiegen des ihm eignen Edelmuts sich in den Momenten

höchster religiöser Weihe, in denen er seine Psalmen dichtete, geltend gemacht haben! Es ist undenkbar, daß sich da mit dem heiligen Feuer seiner Gottesliebe das unheilige Feuer persönlicher Leidenschaft mische. Gerade die Ps. sind ja der reinste treueste Spiegel alttestamentlicher Frömmigkeit — die Pflicht der Feindesliebe aber ist dem A. T. so wenig fremd (Ex. 23,4 f. Lev. 19,18. Spr. 20,22. 24,17. 25,21 f. Iob 31,29 f.), daß das N. T. sich sogar in Einschärfung derselben alttest. Worte bedient. Und daß David sich der Erfüllung dieser Pflicht bewußt war, hat uns Ps. 7 in Uebereinstimmung mit der Gesch. seines Verhaltens gegen Saul bewiesen. Alle Fluchworte jener Ps. stammen also aus dem lauteren Quell selbstlosen Eifers für Gottes Ehre. Daß dieser Eifer hier als Eifer für die eigne Person erscheint, kommt daher, daß David Saul dem gottentfremdeten Könige als gottgesalbter Erbe des Reichs gegenüber steht und daß ihm die Sache Gottes, der Bestand der Gemeinde, die Zukunft Israels mit dem Geschicke seiner Person zusammenfallen. An diesem Brennpunkte heilsgeschichtlicher Selbstschau entzündet sich sein Zornfeuer. Es ist also heiliges Feuer, aber der Geist des N. T. ist, wie Jesus selbst Lc. 9,55 ausspricht, hierin doch ein relativ anderer als der des Alten. Die göttliche Liebesthat der Erlösung war damals noch nicht vollzogen, aus deren offnem Brunnquell sich Triebe einer die Welt umfassenden und überwindenden Liebe ergießen, und vor der Ewigkeit, vor Himmel und Hölle, hing damals noch ein Vorhang, so daß Verwünschungen, wie 69, 20, von dem Aussprechenden selbst in ihrer unendlichen Tiefe nicht verstanden wurden. Nachdem dieser Vorhang aufgerollt ist, schaudert der neutest. Glaube vor Anwünschung eines לעולם währenden Verderbens zurück, und die Liebe sucht, so lange nur ein Schein von Möglichkeit vorhanden ist, alles was Mensch heißt von dem unausdenkbaren Verderben eines unseligen Jenseits loszuringen. Bei dem allen bleibt aber noch ein wichtiges Bedenken. Auf die Flüche, welche die dav. Ps. der saul. Verfolgungszeit enthalten, wird im N. T. als an den Feinden Christi erfüllte zurückgedeutet Act. 1,20. Röm. 11,7—10. Ein Wort unseres Ps. ἐμίσησάν με δωρεάν (vgl. 69,5) gilt Jesu Joh. 15,25 als an ihm erfüllt; es scheint also der ganze Ps. gegenbildlich als Rede Christi gefaßt werden zu müssen oder doch zu können. Aber nirgends lesen wir in den Evv. ein Fluchwort Jesu gegen seine und des Reiches Gottes Feinde, die Imprecationen Davids passen also nicht in den Mund des Heilands, und die neutest. Citate stempeln sie auch nicht zu unmittelbaren Worten desselben: sie sehen darin Worte der Weissagung vermöge des Geistes, dessen Werkzeug David war und dessen Werk die Schrift ist. Und nur in diesem Sinne betet der Christ sie nach. Denn er wünscht nach dem Vorbilde seines Herrn, der am Kreuze betete: „Vater vergib ihnen“, daß auch die Feindseligsten nicht ewig verloren gehen, sondern, wenn auch erst in *articulo mortis*, zur Besinnung kommen mögen. Auch die Anatheme des Ap. über die judaistischen Irrlehrer und über Alexander den Schmid Gal. 1,9. 5,12. 2 Tim. 4,14 gehen nur auf zeitliche Beseitigung und Züchtigung, nicht auf ewigen Untergang. Sie bezeichnen die äußerste Grenze, an welcher in außerordentlichen Fällen der heilige neutest. Eifer sich mit dem heiligen alttest. Eifer berührt.

V. 1—3. Der Ps. beginnt so kriegerisch und anthropomorphisch, wie bisher noch keiner. Ueber die Ultima-Betonung des רִיבָה s. zu 3,8.; וְקוּמָה behauptet bei fehlendem Anlaß des Tonwechsels seine Penultima-Betonung. Beide את sind Zeichen des Acc., was hier bei erbetener göttlicher Ueberwältigung näher liegt als daß את = עם (vgl. Jes. 49, 25

mit eb. 27, 8. Iob 10, 2), weshalb auch statt des reciproken הִתָּחֵם hier לְחֵם (im *Kal*, welches sonst nur zu נלחם das Part. לֹחֵם 56, 2 f. hergibt) gesagt ist. Gew. nimmt man an, daß לָחַם eig. *vorare* bed. und der Krieg also als Menschenfresserei gedacht sei, aber das arab. لحم legt eine andere Grundbed. nahe: fest und dicht (*Ni.* an einander) andrängen, מִלְחָמָה also dichtes Gedränge, dickes Gewühl und Getümmel (vgl. das homerische *κλόνος* und altdeutsch die Werre = Gewirr, Handgemenge, wov. das französische *guerre*); לָחַם wie es hier gebraucht ist mag sich ebenso denominativ zu מִלְחָמָה verhalten, wie das deutsche kriegen (welches eig. strebend erfassen, in die Gewalt bekommen bed.) in der Bed. *belligerare* zu Krieg. Die Aufforderung an J., sich zu schilden und zwar zwiefach: mit dem die feindlichen Hiebe parirenden מָגֵן und der den Leib wie ein Schirmdach bedeckenden צִנָּה (s. 5, 13) — wodurch, da beide Schilder zugleich zu handhaben unmöglich ist, das Bild sich selbst idealisirt — will sagen, daß er sich den Feinden auf alle Weise zu ihrer Beschämung als den Unnahbaren zu fühlen geben soll. Das ב von בְּעֶזְרָתִי (in der Eigenschaft mir zugewandter Hülfe) ist, wie Ex. 18, 4. Spr. 3, 26. Jes. 48, 10 (*tanquam argentum*) u. ö., das sogen. *Beth essentiae*.[1] הָרֵק ist wie Ex. 15, 9 vgl. Gen. 14, 14 gemeint: hervorholen, hervorziehen, zücken, denn wie das Schwert außer Gebrauch in der Scheide ist, so der Speer in der *δουροδόκη* (Od. 1, 128). Unter סָגֹר versteht schon Parchon eine Waffe, man hat *σάγαρις*, bei Herod. Xen. Strabo Name der oberasiatischen, bes. scythischen Streitaxt, verglichen,[2] aber die Streitaxt ist keine hebräische Waffe und סָגֹר, welches, so defektiv geschrieben, das Aussehen eines Imper. hat, gibt auch als solcher (LXX *σύγκλεισον*, Trg. וּסְתוֹר) den besten Sinn: schließe d. i. schneide ab, *interclude* scil. *viam*; das Wort hat *Dechî*, weil לְקִרַאת רֹדְפָי „dich

1) Das hebr. *Beth essentiae* kommt in viel freierer und umfänglicherer Weise in Anwendung, als das arabische, welches sich immer nur an das Präd. eines einfachen Satzes knüpft, wo das Verbum in unsern Sprachen „sein" ist, und mit wenigen Ausnahmen (*de Sacy* II p. 471 §. 1036) nur an das Präd. negativer Sätze: *laisa bi-ḥakîmin* er ist nicht weise oder *laisa bi-l-ḥakîmi* er ist nicht der Weise. Das Präd. kann hienach indeterminirt oder determinirt sein. Auch im Hebr., wo dieses ב beim Präd., bei dem Complemente des Subj. oder auch, obwol in solöker Weise (s. Ges. *thes.* p. 175), beim Subj. selbst erscheint, kann das damit versehene Wort determinirt sein, sei es als Eigenname durch sich selbst (Ex. 6, 3 בְּאֵל שַׁדָּי), sei es durch Suff. (wie oben 35, 2 vgl. 146, 5. Ex. 18, 4. Spr. 3, 26), oder auch durch den Art.; wenigstens läßt sich gegen die Erkl. von בֶּעָשָׁן „in der Weise (Qualität) des Rauches" 37, 20 vgl. בַּהֶבֶל 78, 33 und von בַּנֶּפֶשׁ „in der Eigenschaft der Seele" Lev. 17, 11 syntaktisch nichts einwenden. Fleischer gibt diesem prädicativen ب die Bed. der Verbundenheit; im Hebr. aber, welches kein von ب verschiedenes فى hat, besagt es das Sein des Einen in dem Andern, die wesentliche oder charakteristische Eigenschaftung.

2) Wahrsch. Ein Wort mit dem arm. *sakr*, wozu in Ciakciak's armenischem Lex. die (italienischen) Bedd. *mannaja scure brando ferro* angegeben sind, vgl. Lagarde's Gesammelte Abh. 1866 S. 203. In der Galla-Sprache heißt *tschangare* das Schwert, DMZ XXII, 230. Ewald vergleicht nach Fresnel das *schagur* bei den Beduinen westlich von Aegypten.

meinen Verfolgern entgegenwerfend" zu beiden vorausgehenden Aufforderungen gehört; Dachselt verweist richtig auf die gleiche Accentfolge 55, 19. 66, 15. Das' mos. Bild von J. dem אִישׁ מִלְחָמָה Ex. 15, 3. Dt. 32, 41 f. ist hier im Drange eines zornerfüllten Gemüts mit grellen Farben ausgemalt. Aber wie geistlich doch alles gemeint ist, sieht man aus 3b. In Gottes thatsächlichem Einschreiten möchte David seine tröstliche Einsprache vernehmen. Darauf daß Gottes Liebe die Zorngestalt der Gegenwart durchbreche und sich ihm zu empfinden gebe, darauf geht sein Flehen.

V. 4—8. Nun folgen durch 2 Str. hindurch furchtbare Verwünschungen. Die Vv. בּוֹשׁ und חָפֵר verhalten sich nach Fürst u. A wie Erblassen (vgl. Jes. 29, 22 mit Ps. 34, 6) und Erröthen, aber weder hat בוש etwas mit בוץ noch חפר חפר mit חמר roth s. zu schaffen, sondern בּוֹשׁ bed. seinem Wurzelbegriff nach *disturbari* (s. 6, 11) und חָפֵר *obtegere, abscondere* (s. 34, 6); נִכְלַם aber, auf den Grundbegriff treffen *ferire, icere* (כלם) zurückgehend, bed. eig. getroffen w. (von Schmach) und betroffen (vor Scham).[1] יִסֹּגּוּ eig. sie mögen zum Weichen gebracht werden (vgl. z. B. Jes. 42, 17). Zu dem Bilde 5a vgl. 83, 14. Die Sätze vom Engel Jahve's 5b 6b sind Umstandssätze, näml. Bestimmungssätze der Weise; הֹדֶחָה (den Stoß zum Falle gebend, näml. ihnen = הֹדֶחָם oder הֹדֶחֵם 68, 28. wie vielleicht zu lesen ist, denn ה und ם werden verwechselt vgl. שִׁמְאַה und שִׁמְאָם 1 Chr. 8, 32. 9, 38; Spr. 20, 16) schließt sich dem Bilde 6a, רָדָפָם dem Bilde 5a an, es scheint also daß die urspr. Stellung dieser zwei Sätze vom Engel Jahve's verschoben ist, wie in Ps. 34 die י-Str. und פ-Str. ihre urspr. Stelle vertauscht haben. Es ist der Engel gemeint, der den pharaonischen Streitwagen die Räder abstieß, daß sie sich mit Schwerfälligkeit fortschleppten Ex. 14, 25. Daß dieser Engel hier betheiligt wird, wo es sich darum handelt, ob das Königtum der Verheißung in seinem Entstehen vernichtet werden soll oder nicht, stimmt zu dem Erscheinen des מלאך ה' in heilsgeschichtlich grundleglichen Zeiten. חֲלַקְלַקּוֹת *loca passim lubrica* ist Steigerungswort für חֲלָקוֹת 73, 18. Wie הֹדֶחָה an Ex. 15., so erinnert רָדָפָם an Richt. 5.; auch dort erscheint der Engel Jahve's inmitten der die geschlagenen Feinde verfolgenden Sieger, incarnirt gleichsam in Debora. Wie in v. 5 f. die urspr. Stellung von דחה und רדפם vertauscht ist, so bedarf auch v. 7 der Zurechtstellung: שַׁחַת רִשְׁתָּם wäre eine unten mit einem Netz versehene, oben um zu täuschen überdeckte Grube, aber ohne Zweifel ist, wie schon ältere Kritiker erkannt haben, שׁחת aus 7a in 7b herüberzunehmen: grundlos d. i. ohne alle Verschuldung auf meiner Seite haben sie mir heimlich gelegt ihr Netz (wie 9, 16. 31, 5), grundlos gegraben eine

1) Das V. كلم bed. im Arab. *blesser*, was im Hebr. wie im Französischen auf Ehre und guten Namen bezogen wird (*blessures faites à l'honneur*). Die Bed. „anreden, reden" ist ähnlich vermittelt wie in خطب (vgl. חָצַב, חָטַב) eine Rede halten, eig. auf jem. einhauen, franz. *aborder* ans Land stoßen — der Mittelbegriff ist der packende drastische Eindruck.

Grube meiner Seele (חנם חפרו שחת לנפשי). In v. 8 werden die Feinde massenhaft zusammengefaßt. לֹא יָדָע (mit pausalem *ā*) ist verneinender Umstandssatz (Ew. §. 341[b]): *improviso*, wie Spr. 5, 6. Jes. 47, 11 *extr.* Statt תִּלְכְּדֶנּוּ heißt es wie Hos. 8, 3 תִּלְכְּדוּ: die spitzere Form malt besser das Plötzliche und Sichere des Fanges. Das V. שָׁאָה bed. nach Hupf. wildes wüstes wirres Getöse oder Gekrach, dann Verwüstung und Verderben, ein Bedeutungsübergang, der, wie aus שׁוֹאָה (vgl. תֹּהוּ) als Namen der wüsten Steppe, aus אֲוָיָא Wüste, Leere und aus andern Anzeichen hervorgeht, ohne den Mittelbegriff zusammenkrachender Trümmer, lediglich durch Uebertragung eines wüsten Durcheinander von Tönen auf ein wüstes Durcheinander von Dingen vermittelt ist; es fragt sich aber, ob nicht vielmehr umgekehrt die Bed. der Wüste, Oede, Leere die urspr. und die Lautbed. die abgeleitete ist (vgl. هوى gähnen, leer s.; dahinfahren, dahinstürzen, dann auch: wie etwas Stürzendes dumpf tönen, so wie *rumor* von *ruere, fragor* von *frangi*), wofür sowol Etymologie (vgl. תָּהָה wov. תֹּהוּ) als das Uebergewicht der anderen Bed. sprechen. Hier stehen beideBedd. nebeneinander, indem שׁוֹאָה das erste Mal das Wüste = Verwüstung, das zweite Mal das Wüste = Gedröhn (*δουπεῖν*) bed. Der Syr. aber übers., als ob es das zweite Mal שַׁחַת statt שׁוֹאָה hieße: „in die Grube, die er gegraben, falle er hinein", wonach Hupf. mit J. H. Mich. Stier u. A. erkl. zu müssen meint: „in das Verderben, das er selbst bereitet, falle er hinein". Aber dieses *quam ipse paravit* steht nicht im Texte, und diesen danach zu modeln wäre Willkür.

V. 9—10. Diese Str., mit welcher des Liedes 1. Theil schließt, enthält den logischen Nachsatz jener verwünschenden Jussive. Dem Sturze der widergöttlichen Macht wird Triumphesfreude folgen. Die Gebeine des Körpers, welche sonst nur als die Angst der Seele mit erleidend vorkommen (6, 3. 31, 11. 32, 3. 51, 10), werden hier wie 51, 10 auch an der Freude betheiligt, in welche die Mark und Bein erschütternde Angst übergeht; die Freude des Ich soll alle Glieder des Leibes durchpulsen und sich wie zu einem Chore lobpreisender Stimmen vervielfachen. כָּל mit verbindendem Acc. und ohne Makkef, wie auch Spr. 19, 7 (s. Baers *Psalterium* p. 133) und nach Ben-Ascher auch Ps. 87, 7 (כָּל, nicht כֹּל); man hat in diesen Fällen nicht, wie Kimchi und Norzi meinen, *cāl* (mit קמץ רחב) zu lesen, sondern *cŏl*, indem, wie Lonzano richtig bemerkt, das *Mercha* gleichen Werth wie *Makkef* und also auch gleiche Wirkung hat. Der Ausruf מִי כָמוֹךָ ist aus Ex. 15, 11., wo nach der Masora מִי כָמֹוךָ zu punktiren ist, wie Ben-Naftali auch an u. St. punktirt: das dort stehende, hier fehlende *Dag.* schärft und erhärtet zugleich, es fordert (ohne daß hier Gefahr der Verschleifung statt hat) emphatische Aussprache, es dient nicht der engeren Verbindung, sondern nachdrücklicher Hervorhebung. חָזָק מִמֶּנּוּ stärker als er s. v. a. stark während jener schwach ist, wie Jer. 31, 11 vgl. Hab. 1, 13 צַדִּיק מִמֶּנּוּ gerecht während jener gottlos ist. Die Wiederholung וְעָנִי will sagen: er errettet den עָנִי, welcher ohnehin אֲבִיוֹן, von dem Räuber seiner geringen Habe.

V. 11—16. Der 2. Theil beginnt mit 2 Str. wehmütiger Schilderung der Bosheit der Feinde. Die Futt. v. 11. 12 beschreiben Gegenwärtiges. עֵדֵי חָמָס sind *μάρτυρες ἄδικοι* (LXX). Man fordert von ihm Eingeständnis von Thaten und Dingen, die ganz außerhalb seines Bewußtseins und seiner Handlungsweise liegen (vgl. 69, 5): man möchte ihn gern als Verschwörer, als Kronräuber, als Freibeuter brandmarken. Was David 12[a] klagt, hören wir Saul 1 S. 24, 18 eingestehen; der Vorwurf des Undanks ist also wolbegründet. שְׁכוֹל לְנַפְשִׁי ist nicht von יְשַׁלְּמוּנִי abhängig, in welchem Falle eher כְּשׁוֹל als שְׁכוֹל zu erwarten wäre, sondern ein Nominalsatz: Verwaisung ist meiner Seele, ihr Zustand ist Verlassenheit von allen, die mir früher Liebe bewiesen, diese alle sind für mich wie weggestorben. Nicht allein daß David seine Eltern nach Moab hatte flüchten müssen, auch Michal war ihm entrissen, Jonathan entzogen, entfremdet alle diejenigen an Sauls Hofe, die bisher die Gunst und Freundschaft des hochbegabten und hochgeehrten königlichen Eidams gesucht hatten. Und wie aufrichtig und theilnehmend hatte er ihre Hinneigung erwidert! Mit וַאֲנִי v. 13 stellt er sich den Undankbaren und Theilnahmlosen entgegen. Statt לְבוּשִׁי שָׂק heißt es לְבוּשִׁי שָׂק, das Hinstreben der Poesie zum Nominalsatze hängt mit ihrer Liebe zu sinniger Kürze und malerischer Fixirung zus. Er bewies ihnen eine Liebe, welche den Unterschied zwischen Ich und Du aufhob, welche ihr Leid und ihre Schuld als eigene ansah und dafür mitbüßte; sein Haupt war tief auf die Brust herabgesenkt oder er kauerte, wie dort Elia 1 K. 18, 42., auf der Erde mit tief zur Brust in den Schoß herabhangendem Haupte, so daß das aus seinem Innersten hervorkommende Gebet sich in gebrochenem Tone zu seinem Innern zurückwandte. Riehms Erkl.: mein Gebet aber kam unverrichteter Dinge zurück, bringt in v. 13 einen Gegensatz herein, welcher der mit וַאֲנִי anhebenden Gedankenfolge fremd ist, und ließe אֶלֹּא (vgl. Matth. 10, 13. Lc. 10, 6) statt אֶל־חֵיקִי erwarten. *Je priai* — übers. Perret-Gentil richtig — *la tête penchée sur la poitrine.* Ich ging einher — sagt er v. 14 weiter — gemäß einem Freund, einem Bruder mir d. i. wie wenn der Leidende ein solcher ist. Die Steigerung von רֵעַ zu אָח ist wie Spr. 17, 17. In v. 14 lautete der urspr. Text wahrsch.: כרע כאח לי שחתי כאבל־אם קדר חתחלכתי, vgl. 38, 7 (Riehm). כְּאֵבֶל־אֵם nicht: gleich der Trauer (v. אֵבֶל wie v. חֵבֶל) einer Mutter (Hitz.), sondern da persönliches אֵבֶל näher liegt und nächst der Trauer um das einzige Kind der Verlust der Mutter (vgl. Gen. 24, 67) die tiefste Wunde schlägt: gleich einem Trauernden (אֵבֶל־[1] wie לְבֶן־ Gen. 49, 12 v. אֵבֶל Constr. wie טְמֵא) um die Mutter (obj. Genit. wie Gen. 27, 41. Dt. 34, 8. Am. 8, 10. Jer. 6, 26). Mit שחתי von der tiefen Gebücktheit, in welcher sich die Wucht des Schmerzes ausdrückt, wechselt das an sich schon die feierliche Langsamkeit des Ganges, welche der Weihe des Schmerzes entspricht, ausdrückende התחלכתי, zu welchem קָדַר hin-

1) Nach altbabyl. LA (aus einer Zeit, wo Pathach und Segol noch nicht geschieden waren) כַּאֲבַל (mit dem Pathach-Zeichen und dem Raphe-Strich darunter = *ă*); s. Pinsker, Zur Gesch. des Karaismus S. 141. Einleitung S. 118.

zutritt: trauernd in Farbe, Geberde, Aufzug d. h. mit dunklen Kleidern, mit verweintem ungewaschenem Gesicht, vernachlässigtem Barte. Sie aber — wie verhalten sie sich jetzt, wo er sich in צֶלַע (38, 18. Iob 18, 12) seitlicher Richtung d. i. Neigung zum Falle (von ظلع sich auf die Seite neigen) befindet? Sie freuen sich und scharen sich zusammen, und dieser schadenfrohe Haufe der undankbaren Freunde wird noch verstärkt durch das sich hinzugesellende pöbelhafteste Gesindel. Das V. נָכָה bed. schlagen; *Ni.* נִכֶּה Iob 30, 8 fortgepeitscht werden, wonach LXX *μάστιγες*, S. *πλῆκται*, Trg. *conterentes me verbis suis* übers., vgl. חִכָּה בַּלָּשׁוֹן Jer. 18, 18. Aber נֶכִים für sich allein kann nicht Zungenschläger, Zungendrescher bed. Das Adj. נָכֶה bed. sonst mit רַגְלַיִם einen an den Füßen Geschlagenen d. i. Hinkenden und mit רוּחַ, aber auch ohne Zusatz Jes. 16, 7 einen am Geist Geschlagenen d. i. Tiefbetrübten. So wird also auch נְכִים v. נֶכֶה, wie גְּאִים v. גֵּאֶה, geschlagene d. i. herabgekommene Menschen (Hgst.) bed. können. Man könnte auch nach dem arab. نكى (نكأ), wov. مُنْكِي schmäh- und zanksüchtig[1] oder nach נָוַךְ am Geiste beschädigt s., wov. *anwak* dumm, albern (von derselben √ נך stechen, schlagen, verletzen, vgl. *ichtalla* durchbohrt = wahnsinnig s.) Hadersüchtige oder Blindwütende verstehen; aber für erstere Begriffsbestimmung spricht die Fortsetzung des Participialadj. נכרים durch וְלֹא יָדַעְתִּי solche, von denen ich bisher, weil sie mir zu fern standen, keine Notiz genommen, also Menschen von der Hefe des Volkes (vgl. Iob 19, 18. 30, 1). Hupf. übers.: „schlagend wenn ichs nicht vermutete", aber abgesehen von dem נכרים bed. ידע nicht vermuten, sondern wissen (vgl. Hos. 8, 4), und unwissentlich geschlagen werden könnte einer nur in dem Zustande welcher Spr. 23, 29 ff. naturgetreu beschrieben wird. Wir verstehen לא ידעתי nach 18, 44. 81, 6. Es ist s. v. a. ואשר לא ידעתי und legt allerdings die Conj. נָכְרִים (Olsh.) nahe, aber der Ausdruck wird dadurch tautologisch, und die Psalmendichtung greift ja auch sonst über den gew. Wortbereich hinaus, um das Abscheuliche recht grell zu schildern. Auch קָרַע zerreißen, näml. mit Schmähreden (wie קרע II) kommt sonst nicht vor. Und wie sonderbar lautet nun gar 16[a]! מָעוֹג bed. nicht Hohn oder Witzelei, wie Böttch. u. Hitz. dichten[2], sondern nach 1 K. 17, 12 Kuchen von der runden Formung (wie talm. עֻגָּה der Cirkel), לָעַג höhnend, witzreißerisch; לַעֲגֵי מָעוֹג also: Spötter um einen Kuchen d. i. solche die um einen guten Bissen, eines sie kitzelnden Genusses halber höhnische Possen reißen, näml. über mich, den Verfolgten, niedrige Schmarotzer, Tellerlecker, Bratenriecher, gr. *κνισσοκόλακες*, *ψωμοκόλακες*, mittelalterlich *buccellarii*. Dieses לַעֲגֵי מָעוֹג, welches schon Raschi wesentlich ebenso erkl., steht zu seinem Regens

1) s. Dozy, *Remarques sur le texte d' Al-Makkari* p. 24., wo منكى nach Boethor *taquin* erklärt wird.

2) Das talm. עגה (לשון) *Sanhedrin* 101[b], welches „spöttische Sprechweise" bed. soll, gehört um so weniger hieher, als die LA zwischen עגה (עגא) und אגא schwankt.

חַנְפֵי entw. in logischem Nebenordnungsverh. (s. zu Jes. 19, 11) = Ruchlose, näml. Kuchen-Witzlinge, oder, was näher liegt und paßt, in logischem wie grammatischem Unterordnungsverhältnisse: die Ruchlosen (= Ruchlosesten, s. 45, 13. Jes. 29, 19. Ez. 7, 24) unter Kuchenwitzlingen. Das בְּ ist nicht das der Begleitung oder Gemeinschaft, wofür עִם oder אֵת Hos. 7, 5 gesagt sein würde, sondern *Beth essentiae* oder der Eigenschaftung: in der Eigenschaft der verworfensten Exemplare dieser Menschenklasse knirschen sie über ihn die Zähne. Das Gerundiv חָרֹק (vom Reibgeräusch der aufeinandergepreßten Zähne, wie حَرِق vom Prasseln des Feuers, dem Raspeln der Feile[1]), welches nach Ges. §. 131, 4^b gebraucht ist, trägt sein Subj. in sich selbst. Man knirscht über ihn die Zähne nach Art der Ruchlosesten unter solchen, denen die Ehre ihres Nächsten um einen Leckerbissen feil ist.

V. 17—18. Wie der 1. Th. des Ps. in Wünschen und Dank für deren Erfüllung auslief, so schließt auch der 2. bittend und dankend. בַּמָּה (zusammengesetzt aus בְּ *instar* und dem von diesem im Genit. angezogenen fragenden מָה, aram. כְּמָא, arab. *kam,* hebr. wie בַּמָּה mit *Dag. forte conj.* eig.: den Betrag von was?), sonst *quot,* hier *quousque* wie Iob 7, 19. מִשֹּׁאֵיהֶם von שֹׁאָה, dessen Plur. ebensowol שֹׁאִים als שְׁאוֹת (was aber nicht vorkommt) lauten kann, wie der Plur. von אֵימָה Schrecknis אֵימִים und אֵימוֹת. Daß nicht „von ihren Verstörern" (Hitz.) zu übers. ist, zeigt das Suff., welches auf die Feinde als Urheber der Verstörungen (Spr. 3, 25) geht. Wenn Gott ferner so zusieht statt zu handeln, so werden die Verstörungen, welche über Davids Seele ergehen, sie zernichten. Daher die Bitte: führ sie zurück, bringe sie wieder, die beinahe schon ins Verderben dahingerissene. Ueber יְחִידָה s. 22, 21. Das 34, 11 eig. gemeinte כְּפִירִים ist hier emblematisch. אוֹדְךָ ist Cohortativ. עָצוּם als Parallelwort zu רַב bez. sich je nach dem Zus. auf Stärke der Zahl oder der Macht.

V. 19—21. Im 3. Theil v. 19—28 erneuert sich die Schilderung der Gottlosigkeit der Feinde; es ist aber ruhiger in der Seele der Beters geworden und demgemäß wird auch die Sprache durchsichtiger und bewegt sich in gewohntem Geleise. שֶׁקֶר und חִנָּם sind accusativische adverbiale Bestimmungen (vgl. Spr. 23, 29). Das V. קָרַץ bed. sowol kneifen = zwicken Iob 33, 6 (vgl. arab. *karaḍa* absäbeln) als zusammenkneifen = zwinken, gew. von den Augen, aber auch von den Lippen Spr. 16, 30., immer als hämische Geberde. אַל beherrscht beide Parallelglieder wie 75, 6 u. ö. שָׁלוֹם v. 20 heißt alles was von Wolmeinen ausgeht und auf Beförderung oder Wiederherstellung des Wolverhältnisses abzielt. רְגְעֵי־אֶרֶץ (v. רגע √ רגש wov. z. B. רְגִישׁ) sich still *retiré* halten, vgl. עַנְוֵי־אֶרֶץ 76, 10. Zef. 2, 3., צְפוּנֶיךָ 83, 4) sind solche, welche still vor sich hin und unbemerkt Gottes Wege gehen. אֶרֶץ bei *Athnach* hinter *Olewejored* bleibt hier wie Spr. 30, 14 regelrecht unverändert (vgl. zu Spr. 30, 21). Wider solche sinnen sie arglistig erlogene

1) s. Physiologie und Musik in ihrer Bed. für die Grammatik (1868) S. 31.

Anschwärzungen und Anklagen aus. Und mit aufgerissenem Maule d. i. stolzem Hohne rufen sie, im Anblick des Unglücks ihrer Verfolgten schwelgend: da haben wirs, was wir zu sehen gewünscht. הֶאָח (aus הֶהּ und אָח mit ֶ wie in בֶּחָשִׁים, אֶחָי, חֶחָי) ist Freudenruf, bes. Schadenfreudenruf (vgl. Ez. 25, 3).

V. 22—24. Dieses schadenfrohe „da siehts unser Auge" nimmt der D. auf und gibt ihm eine andere Wendung. Mit ח wechselt ע v. 22. 23 vgl. 17 אֲדֹנָי, dessen Pronominalkraft in der Verbindung אֱלֹהַי וַאדֹנָי wiederaufgelebt ist (s. 16, 2). הֵעִיר bed., sein Obj. in sich selbst tragend, rege werden, aufwachen und הֵקִיץ den Schlaf abbrechen, sich losreißen, aufraffen. „Zu meinem Rechte", näml. es thatsächlich zu erweisen; „zu meinem Streite", ihn vertheidigend zu führen.

V. 25—26. Ueber den metonym. Gebrauch von נֶפֶשׁ als *τὸ ὀρεκτικόν* für *ὄρεξις* s. Psychol. S. 203. Ihr Begehren geht dahin, David zu verschlingen d. i. sich seiner zu bemächtigen und ihn spurlos hinwegzutilgen: בְּלַעֲנוּהוּ mit ע vor נ wie 132, 6 u. ö., s. über das betr. Lautgesetz Ew. §. 60ᵃ. שְׂמֵחֵי רָעָתִי kurz für רָעָתִי (בְּ) עַל שְׂמֵחִים. Anziehen Beschämung und Schande (109, 29 vgl. 18), so daß diese sie über und über bedeckt und ihre öffentliche äußere Erscheinung ihrem innersten Wesen gleich wird.

V. 27—28. An Davids Gerechtigkeit Gefallen tragend heißen die, welche wünschen, daß sie an den Tag komme und gerächt werde. Wenn das geschieht, bewährt sich Jahve's Gerechtigkeit. יִגְדַּל ist Optativ wie Num. 14, 17. Mal. 1, 5., aber nicht wie dort in dem Sinne: groß erweist sich, sondern wie 40, 17. 2 S. 7, 26. 1 Chr. 17, 24: als groß erkannt und gepriesen d. i. hochgelobt sei Er! David wünscht daß alle die aufrichtig zu ihm stehen so sagen mögen, er seinerseits ist entschlossen Gottes Gerechtigkeitsoffenbarung im Herzen zu bewegen und von dem weß das Herz voll ist den Mund übergehen zu lassen (71, 24).

PSALM XXXVI.

Der Fluch der Gottentfremdung und der Segen der Gottesgemeinschaft.

2 **Eingebung des Lasters ergeht an den Gottlosen in seines Herzens Bereiche:**
Keine Scheu Gottes ist vor seinen Augen.
3 **Denn jenes schmeichelt ihm in seinen Augen,**
Um ihn in Schuld zu stürzen, zu hassen.

4 **Seines Mundes Worte sind Unheil und Tücke;**
Vernünftig, gut zu handeln hat er aufgegeben.
5 **Unheil sinnt er auf seinem Lager,**
Nimmt seinen Stand auf nicht gutem Wege,
Böses verabscheut er nicht.

6 **Jahve, an die Himmel reicht deine Gnade,**
Deine Treue bis zur Wolkenhöhe.
7 **Deine Gerechtigkeit ist wie Gottesberge,**
Deine Gerichte große Wassertiefe,
Menschen und Thieren hilfst du, Jahve.

8 Wie kostbar ist deine Gnade, Elohim,
Daß Menschenkinder im Schatten deiner Flügel Bergung finden!
9 Sie werden trunken vom Ueberflusse deines Hauses,
Und mit dem Strome deiner Wonnen tränkest du sie.
10 Denn bei dir ist des Lebens Quelle,
Und in deinem Lichte sehen wir das Licht.

11 Verlängere deine Gnade den dich Kennenden
Und deine Gerechtigkeit denen die graden Herzens.
12 Nicht treffe mich des Hochmuts Fußtritt,
Und der Frevler Hand scheuche mich nicht.
13 Sieh da, gefallen sind die Unheil-Verübenden,
Hinweggestoßen und können nicht aufstehn.

Der vorige Ps. gab in Hoffnung baldiger Errettung den jetzt zurückgedrängten Freunden des neuen Königtums die Worte in den Mund: „Hochgelobt sei Jahve, der Gefallen hat am Wole *seines Knechtes*“; David nennt sich dort den Knecht Jahve's, und ebendiesen Namen führt er in der Ueberschrift von Ps. 36: *Dem Sangmeister, vom Knechte Jahve's, von David.* Der *text. receptus* accentuirt למנצח mit verbindendem *Illuj*, Ben-Naftali unzweideutiger, da David nicht der מנצח selbst ist, mit trennendem *Legarmeh* (s. Psalter 2, 462). Die Ps. 12. 14 (53). 36. 37 bilden eine Gruppe. David klagt darin über die Sittenverderbnis des Geschlechts seiner Zeit; sie sind alle nur Abspiegelungen der Zeitgestalt, nicht bes. Zeitereignisse. Mit Ps. 12 hat unser Ps. die proph. Färbung gemein, mit Ps. 37 die Anspielungen auf die Urgeschichte der Genesis. Das Strophenschema ist 4. 5. 5. 6. 6.

V. 2—5. Zuvörderst deckt der Dichter die in Gottentfremdung wurzelnde Bosheit der Weltkinder auf. Wenn es zulässig wäre, v. 2 zu übers.: „Ein Gotteswort über das Frevelthun des Gottlosen ist in meines Herzens Innern“ (נְאֻם mit Objektsgenit. wie das von Hofm. verglichene מַשָּׂא), so ließe sich der Text wie er vorliegt vertheidigen. Aber der Gen. nach נְאֻם (welches 110, 1. Num. 24, 3 f. 15 f. 2 S. 23, 1. Spr. 30, 1 ebenso wie hier an der Spitze des Satzes steht) bez. immer den Sprechenden, nicht das Besprochene; auch Jes. 5, 1 ist שירת דודי לכרמו nicht ein Lied von meinem Lieben bezugs seines Weinbergs, sondern ein Lied meines Lieben (wie es mein Lieber zu singen hat) von seinem Weinberg. So muß also פֶּשַׁע den Sprecher und לָרָשָׁע wie 110, 1 לאדני den Angeredeten bez.; die Uebertretung erscheint personificirt und es wird ihr ein orakelmäßiger Spruch beigelegt. Aber das bei jener Fassung des פשע als *gen. obj.* leicht verständliche Präd. בְּקֶרֶב לִבּוֹ ist bei dieser Fassung des פשע als *gen. subj.* schwierig und hat, wie man es auch verstehe, sei es daß es sagen wolle, der Spruch des Lasters an den Frevler sei ihm, dem D., innerlichst bewußt oder er beschäftige und afficire ihn innerlichst. Es liegt sehr nahe, mit LXX Syr. Hier. Ar. לִבּוֹ zu lesen. Demnach übers. Then., indem er mit Mr. v. Leng. Böttch. Baur נְאֻם zur Ueberschrift zieht: „Sünde ist dem Gottlosen in der Mitte seines Herzens“ d. i. sie ist der innerste Trieb all seines Denkens und Thuns. Aber diese Isolirung des נְאֻם ist wider Sprachgebrauch und Sitte. Besser Hupf. Hitz. und zuletzt auch Böttch.: „Eingebung der Sünde wohnt dem Gottlosen im Innern seines Herzens“, oder vielmehr, da der Sinn von בקרב nicht central, sondern peripherisch ist: im Bereiche (innerhalb) seines Herzens, dieses ganz erfüllend

und einnehmend, wobei zu beachten, daß diese Zusammenstellung בקרב לבו (statt בקרבו oder בלבו, בלבבו) nur hier vorkommt, wo mit Personification der Sünde ein von ihr ausgehender Vorgang auf dem Gebiete des Seelenlebens gezeichnet werden soll. Freilich läßt sich diese Verwendung des נְאֻם nicht weiter belegen, aber נָאַם (verw. נָחַם, הָמָה) als schallnachahmende Bez. eines dumpfen hohlen Dröhnens ist ein passendes Wort für geheime Einsprache (vgl. arab. *nemmâm* Ohrenbläser) oder auch, da das Sprachbewußtsein damit nicht die Vorstellung des bedeutsam heimlich, feierlich leise Eingesprochenen, sondern Ausgesprochenen verbindet, ein passendes Wort für das was der Frevel, indem er sich innerhalb des Herzens an die Stelle Gottes und seiner Gewissensstimme gesetzt hat, mit feierlicher Propheten- oder Philosophenmiene dem Gottlosen sagt. לָרָשָׁע bez. aber nicht den Angeredeten, sondern wie 32, 10 den Inhaber. Er hat diese Inspiration des Frevels zum Inhalt seines Herzens, so daß die Gottesfurcht darin keinen Raum und Gott für ihn keine respekteinflößende Gegenständlichkeit hat. Hienach können wir der übrigens ansprechenden Conj. Diestels נְאֻם פֶּשַׁע וגו׳ entrathen. Da wir nun nach jenem נְאֻם פֶּשַׁע weiter zu hören erwarten was und wie der Frevel zu ihm spricht, so dünkt es uns das Nächstliegende, daß הֶחֱלִיק den Frevel zum Subj. habe. Wir erkl. aber weder: er schmeichelt Gotte in dessen Augen (augendienerisch), denn diese Auffassung ist nach rückwärts und vorwärts zusammenhangswidrig, noch mit Hupf. (nach Hofm.): „Gott verfährt glatt (sanft) gegen ihn nach seinem Wahne“, denn החליק bed. nicht sanftes Verfahren sondern schmeichlerisches Verhalten, noch auch mit Riehm: „Gott führt nach seiner (der Gottlosen) Meinung glatte, gefällige Reden gegen ihn, nämlich in Bezug auf das Entdecken, das Hassen seiner Schuld“, denn nach החליק hat ל die Präsumtion für sich, den Zweck des Schmeichelns, nicht blos den Betreff, zu bez., und die Voraussetzung, daß החליק wegen בְּעֵינָיו ein anderes Subj. haben müsse als den Frevler selbst, ist zwar richtig, führt aber nicht nothwendig auf Gott, sondern nach dem feierlichen Eingange 2[a] auf das personificirte Laster. Dieses richtet Schmeichelreden an ihn (אֵל wie עַל Spr. 29, 5) in seinen Augen d. i. ihm wolgefällige, und zu welchem Zwecke? Ich erklärte früher: *zur Erreichung seiner Verschuldung* d. i. um es zu erreichen, daß er sich verschulde, *zu Hassen* d. i. daß er Gott und Menschen hasse statt sie zu lieben, mit dem Bemerken, daß לִשְׂנֹא absichtlich so objektlos wie Koh. 3, 8 laute, um zu sagen, daß die Schmeichelrede des פֶּשַׁע ihn antreibt, Alles was Gegenstand der Liebe sein sollte zum Gegenstande des Hasses zu machen und im Hasse als in seinem Elemente zu leben und zu weben. Die RA עָוֹן מָצָא bed. gew. Schuld erreichen indem man sie ermittelt (constatirt) Gen. 44, 16. Hos. 12, 9., einmal 2 Kön. 7, 9 aber: Schuld erreichen indem man sie begeht. Indes ist es doch wahrscheinlicher, daß wie לִמְצֹא so auch לִשְׂנֹא das Laster zum Subj. habe: dieses schmeichelt dem Gottlosen und zwar wie בעיניו besagt, so daß er sich auch wirklich geschmeichelt fühlt, und welchen Zweck verfolgt es dabei: um wenn er in die Falle gegangen, die ihm dieses Schmeicheln stellt, seine

Verschuldung zu constatiren, um zu hassen d. h. um ihm dann den hinter der Schmeichellarve lauernden Haß zu fühlen zu geben; denn die Sünde nimmt Lichtengelsgestalt an, entlarvt sich aber hinterdrein als unsere teuflische Feindin. Die Forderung Riehms, daß עוני Obj. auch zu לִשְׂנֹא sein müsse, ist unberechtigt. Sonderbar ist der Sinn, den wir in den Worten finden allerdings, aber nach jenem נְאֻם dürfen wir Sonderbares erwarten. Then. sucht durch die leichte Textänderung לִמְצֹא עָוֹן וְלִשְׂנֹא abzuhelfen und erkl., indem er wie auch Ew. החליק impersonell faßt: ja es schmeichelt ihn in seinen Augen (es kitzelt seinen Stolz), Fehltritte an Andern ausfindig zu machen und sie dieselben entgelten zu lassen. Aber die impersonelle Fassung des החליק ist ohne Beleg im Sprachgebrauch und בְּעֵינָיו fordert durchaus Verschiedenheit des Schmeichelnden und sich geschmeichelt Fühlenden. Der Ausdruck 3^b ist, wie man auch erkläre, hart, aber Davids Sprache, wo sie mit tiefer Entrüstung das Verderben der Sünde schildert, pflegt sich mit solchen Wolken zu umziehen, welche unserem unzugänglichen Verständnis wie Textverderbnisse erscheinen. In Str. 2 ist alles leichter; לְהַשְׂכִּיל לְהֵיטִיב ist ein ebensolches Asyndeton, wie למצא עוני לשנא. Vernünftig und gut (was wesentlich zusammenfällt) zu handeln hat ein solcher der Herrschaft der Sünde anheimgefallener, Gott entfremdeter Mensch aufgegeben (חָדַל לְ wie 1 S. 23, 13). Sein waches Reden und selbst sein nächtliches Sinnen geht auf אָוֶן (Jes. 59, 7) Heillosigkeit, diesen absoluten Gegensatz des allein wesenhaften Guten. Recht geflissentlich nimmt er seine Stellung auf dem Wege, welcher die dem Guten entgegengesetzte Richtung hat (Spr. 16, 29. Jes. 65, 2), und sein Gewissen ist gegen das Böse abgestumpft, es ist keine Spur des Widerwillens dagegen in ihm, er liebt es mit ganzer Seele.

V. 6—10. Von diesem widerwärtigen Anblick wendet sich der D. zu einem lieblicheren: er betrachtet lobpreisend die unendliche ewig feste Gnade Gottes und das Heil, die Wonne, das Licht, die von ihr ausgehen. Statt בַּשָּׁמַיִם heißt es mit unterbliebener Synkope בָּחַשְׁמַיִם, wie Neh. 9, 19 בַּחֹרֵב, indem der Art. mit Emphase seine urspr. Demonstrativkraft geltend macht (s. jedoch Ges. §. 35 Anm. 2); בְּ wechselnd mit עַד vgl. 57, 11 hat hier wie 19, 5. 72, 16 den Sinn des Rührens oder Hinanreichens an den damit bezeichneten Ort; der D. bez. die Erhabenheit und Ueberschwenglichkeit der göttlichen Gnade und Treue bildlich nach irdischen Maßverhältnissen: sie offenbaren sich auf Erden in einer an den Himmel reichenden, bis zu שְׁחָקִים d. i. der dünnen Dunsthülle, die uns die Tiefen des Himmels verschleiert, sich erstreckenden Höhe, sie überragen alles menschliche Denken, Bitten und Verstehen (103, 11 u. vgl. Eph. 3, 18). Von der אמונה unterscheidet sich die צדקה dadurch, daß jene durch Gottes Verheißungen, diese durch seine Heiligkeit normirt ist, und dadurch, daß jene ihr Wesen in Gottes Liebe hat, diese dagegen sich theils als rechtfertigend in Gnaden theils als rächend im Zorn erweist. Von ihr sagt der D., daß sie wie Gottesberge ist, d. h. (vgl. Gottescedern 80, 11) unwandelbar fest (111, 3) wie die Gottes Größe und Herrlichkeit bekundenden Kolosse der Urgebirge;

von Gottes Gerichten daß sie תְּהוֹם רַבָּה unbegreiflich und unausforschlich (*ἀνεξερεύνητα* Röm. 11, 33) wie der große tiefwogige innerirdische Wasserschwall, der in Meeren und Strömen zur äußern Erscheinung kommt. Gottes Strafgerechtigkeit hat, wie zuletzt offenbar wird, zur Kehrseite sein Erbarmen, welches, wie bei der Sintflut (vgl. Jon. 4, 11), mit der Menschenwelt zugleich die aufs engste in ihr Freud und Leid verflochtene Thierwelt befaßt. In diese anbetungswürdige Tiefe versenkt ruft der S. aus: wie kostbar (vgl. 139, 17) ist deine Gnade, Elohim, d. i. wie so werthvoll über alle Schätze und wie so theuerwerth dem der sie zu schätzen weiß. Das וּ von וּבְנֵי ist das erklärende: *et hoc ipsum quod.* Die energische Futurform יֶחֱסָיוּן (mit Vorton-Kamez) steht hier *in p.* wie 36, 8. 39, 7. 78, 44. Der Schatte der Flügel Gottes ist die Obhut seiner vor Anfechtung und Verfolgung bergenden Liebe. Solche Geborgenheit in Gott ist die unaussprechlichste Seligkeit V. 9: sie berauschen sich, trinken in vollen Zügen von dem „Fette deines Hauses". Das Haus Gottes ist sein Heiligtum und überh. sein Gnadenbereich. דֶּשֶׁן (vgl. טוּב 65, 5) heißen die reichlichen, lieblichen, kraftvollen Gaben und Güter und Labungen, womit Gott die Seinen bewirtet, und רָוָה (wov. יְרְוָיֻן wie Dt. 8, 13. Jes. 40, 18) ist die geistliche Freude der Gottes Gnade überschwenglich erfahrenden Seele; die reichliche Speisung der Priester von Jahve's Tische (s. Jer. 31, 14) und die festliche Freude der Schelamim- d. i. Communionopfermähler — diese äußerlichen Ritualien sind hier geistlich verinnerlicht, wurzelhaft vertieft, ideal verallgemeinert. Es ist ein Strom von Wonnen עֲדָנִים, womit er sie bewässert und befruchtet, ein Paradieseswonnenstrom. Dieser hat, wie die vier Arme des Paradiesesflusses eine gemeinsame Quelle hatten (Gen. 2, 10), seine Quelle in Gott, ja Gott ist sie selbst. Er ist מְקוֹר חַיִּים (Jer. 2, 13), alles Leben strömt von Ihm dem schlechthin Seienden und Seligen aus; je inniger man ihm also verbunden ist, in desto volleren Zügen trinkt man Leben aus dem Urquell des Lebens. Und wie Gott der Lebensquell ist, so ist er auch der Lichtquell: בְּאוֹרְךָ נִרְאֶה־אוֹר außer Gott sehend sehen wir nur Finsternis, dagegen in das Lichtmeer Gottes vertieft werden wir von göttlicher Erkenntnis erleuchtet und von geistlicher Freude durchleuchtet. Nachdem der D. einige Blicke in das Chaos des Bösen geworfen, webt er hier in den seligen Tiefen heiliger Mystik, und je finstrer seine Sprache dort, desto krystallheller ist sie hier.

V. 11—13. Erst jetzt folgt in dem Schluß-Hexastich nach der Klage und dem Lobe die Bitte. Der D. bittet, daß Gott solche Gnade den Seinen hinausziehe d. i. fernerhin erhalte (מָשַׁךְ wie 109, 12); daß der Fuß des Uebermuts, der als Tyrann gedacht ist, ihn nicht überkomme (בּוֹא wie 35, 8) und der Frevler Hand ihn nicht vom heimischen Herde in die Verbannung jage (vgl. 10, 18). Mit חֶסֶד wechselt die ihrer Gnadenseite nach dem Gotterkennenden zugewandte und ihnen den verheißenen Gnadenlohn spendende צְדָקָה. Indem der S. so bittet, enthüllt sich ihm mit einem Male die Zukunft. Er sieht, im Geiste der Erhörung seines Gebetes gewiß, die Widersacher Gottes und der Seinen auf

immer gestürzt. שָׁם weist wie 14, 5 auf die Stelle hin, wo sich das Gericht vollzieht. Die Prät. sind wie 14, 5. 64, 8—10 prophetisch. הֻחְוּ ist *Pu.*, die hie und da sich findende Penultimabetonung ist falsch, der Gedanke fordert ein Passivum. Der D. schaut wie Jesaia 26, 14 die ganze Sippschaft der Bedrücker der Gemeinde Jahve's in ein Leichenfeld ohne Auferstehungshoffnung verwandelt.

PSALM XXXVII.

Das scheinbare Glück der Frevler und das wahre der Frommen.

1 א An den Bösewichtern ereifre dich nicht,
An den Uebelthätern ärgere dich nicht.
2 Denn wie Gras verdorren sie eilends,
Und wie üppiges Grün welken sie hin.
3 ב Bleibe an Jahve und thue Gutes,
Bewohne das Land und pflege Treue.
4 Und ergötze dich an Jahve,
So wird er dir gewähren die Wünsche deines Herzens.
5 ג Gib Jahve anheim deinen Weg
Und vertrau auf ihn, und Er wirds machen.
6 Hervorführen wird er wie das Licht deine Gerechtigkeit,
Und dein Recht wie die Mittagshelle.
7 ד Duld' in Jahve ergeben und harre seiner,
Ereifre dich nicht über den, dem sein Weg gelingt,
Ueber einen Mann, der Ränke ausführt.
8 ה Hege keinen Zorn und laß den Ingrimm fahren,
Ereifre dich nicht, nur zu Bösesthun führt es.
9 Denn Bösewichter wird Ausrottung treffen,
Aber die auf Jahve Hoffenden — die ererben das Land.
10 ו Wart ein wenig, so ist der Frevler nicht mehr,
Und achtest du auf seine Stätte, so ist er weg.
11 Aber die Sanftmütigen werden das Land ererben
Und sich ergötzen an Fülle des Friedens.
12 ז Sinnt Schlimmes der Frevler wider den Gerechten
Und knirscht er über ihn seine Zähne —
13 Der Allherr lachet seiner,
Denn er sieht daß kommen wird sein Tag.
14 ח Herausziehn die Frevler das Schwert und spannen ihren Bogen,
Um zu fällen den Elenden und Armen,
Um hinzuschlachten die geraden Wandels.
15 Hinein ins eigne Herz wird dringen ihr Schwert,
Und ihre Bogen werden zerbrochen.
16 ט Taugender ist das Wenige des Gerechten,
Als die Güterfülle vieler Frevler.
17 Denn der Frevler Arme werden zerbrochen,
Und die Gerechten stützet Jahve.
18 י Jahve achtet auf die Tage der Lauteren,
Und ihr Besitztum wird auf ewig dauern.
19 Sie werden nicht beschämt in böser Zeit,
Und in Tagen der Hungersnoth werden sie satt.
20 כ Kommen ja doch die Frevler um,
Und die Feinde Jahve's sind wie der Anger Prangen,
Schwinden hin als Rauch, verschwinden.

21 ל Leihen muß der Frevler und kann nicht zahlen,
Doch der Gerechte ist mildthätig und kann geben.
22 Denn seine Gesegneten werden erben das Land
Und seine Fluchbetroffnen werden ausgerottet.
23 מ Mit Jahve thut der Mann feste Schritte,
Und an eines solchen Weg hat Er Gefallen.
24 Wenn er fällt, wird er nicht hingestreckt,
Denn Jahve stützet seine Hand.
25 נ Noch hab ich, als Knabe erst, dann alt geworden,
Einen Gerechten nicht verlassen gesehen
Und seinen Samen um Brot bettelnd.
26 Immerfort beschenkt er und leiht dar,
Und sein Same ist zum Segen.
27 ס Sag ab dem Bösen und thue Gutes,
Und bleibe wohnen auf ewig.
28 Denn Jahve liebet das Recht
Und wird nicht verlassen seine Frommen.
ע In Ewigkeit werden sie behütet,
Aber der Frevler Same wird ausgerottet.
29 Die Gerechten werden das Land ererben
Und auf immer darauf wohnen.
30 פ Pflichttreuer Mund spricht Weisheit aus,
Und ihre Zunge redet was recht ist.
31 Ihres Gottes Gesetz ist in ihrem Herzen,
Nicht wanken ihre Schritte.
32 צ Zu schaden dem Pflichttreuen lauert der Frevler
Und trachtet ihn zu tödten.
33 Jahve übergibt ihn nicht in seine Hand
Und verdammt ihn nicht, wenn er gerichtet wird.
34 ק Kühn zu Jahve blicke auf und ware seinen Weg,
So wird er dich erhöhen das Land zu erben,
An der Frevler Ausrottung wirst du dich weiden.
35 ר Rohherzigen Frevler hab ich gesehn
Und er ergoß sich wie ein heimischer Baum saftvollen Laubes.
36 Da ging man vorüber und sieh er war nicht mehr,
Und ich suchte ihn und er war nicht mehr vorhanden.
37 ש Schau den Rechtschaffnen an und beobachte den Geraden,
Daß Nachblieb hat der Mann des Friedens.
38 Aber die Abtrünnigen werden vertilgt zusamt,
Der Frevler Nachblieb wird ausgerottet.
39 ת Und theilhaft des Heils macht Jahve Gerechte,
Der ihre Bergung in Bedrängnis-Zeit.
40 Es steht Jahve ihnen bei und befreit sie,
Befreit sie von den Frevlern und hilft ihnen,
Weil sie traun in Ihn.

Das Band, welches Ps. 37 mit 86 verknüpft, ist die Gleichartigkeit des Inhalts, welche hie und da auch zu Anklängen des Ausdrucks wird. Der durch den ganzen Ps. sich ziehende Grundged. ist gleich in den ersten Vv. ausgesprochen: Nimm an dem Glücke der Gottlosen kein Aergernis, sondern harre des Herrn, denn das Glück der Gottlosen nimmt plötzlich ein Ende und der Ausgang scheidet Gerechte und Ungerechte. Deshalb nennt Tertullian diesen Ps. *providentiae speculum*, Isidorus *potio contra murmur*, Luther *vestis piorum, cui adscriptum: Hic sanctorum patientia est* (Apok. 14, 12). Jenen Grundged. entfaltet der D. nicht in umfänglichen Strophen, sondern die Buchstaben des Alphabets entlang in kürzeren Sprüchen, nicht ohne Wiederholungen und Nachholungen, um ihn immer überzeugender und

tiefer einzuprägen. Der Ps. schließt sich also der Reihe 9 f. 25. 34 an — alles alphabet. Ps. von David, dessen auch die anmutige, geflügelte, gedankenvolle und doch so leichte, schlichte und dabei feine Sprache dieses Ps. würdig ist. Der Bau der Sprüche ist fast durchweg tetrastichisch, das ר, כ, ק jedoch sind tristichisch, ח (zweimal vertreten, jedoch viell. unabsichtlich), נ und ת pentastichisch. Das ע scheint zu fehlen, aber, näher zugesehen, sind die urspr. gesonderten Str. ס und ע nur durch die Versabtheilung ineinandergeschoben. Die צ-Str. beginnt mit לְעוֹלָם v. 28b und bildet ein Tetrastich, wie auch das ס. Daß vor dem Ordnungsbuchstaben die Präp. לְ steht, darf nicht stören. Auch das ת beginnt v. 39 mit וּתְשׁוּעַת. Die gleichartigen Anfänge צוֹפֶה רָשָׁע, לֹוֶה רָשָׁע, זֹמֵם רָשָׁע v. 12. 21. 32 scheinen, wie Hitz. bem., Absätze der Spruchfolge hervorheben zu wollen.

V. 1—2. „Der Dichter — bem. Olsh. — erhält sich vollkommen auf dem Standpunkte der althebr. Vergeltungslehre, welche das B. Iob so mächtig widerlegt." Aber in das Licht des letzten Ausgangs gestellt, ist wirklich alles Walten Gottes in Summa gerechte Vergeltung, und die alttest. Theodicee ist nur insofern unzulänglich, als ihr das alle Unangemessenheiten ausgleichende Jenseits noch verhüllt ist. Indes erweist sich die göttliche Strafgerechtigkeit an dem Gottlosen in der Regel auch schon diesseits; schon ihr Sterben macht gewöhnlich ihrem Lebensglück ein schauerliches Ende. Das ists was hier der D. meint und was im B. Iob auch Iob selber c. 27 ausspricht. Mit הִתְחָרָה sich erhitzen (versch. v. תַּחֲרָה wetteifern Jer. 12, 5. 22, 15) wechselt קִנֵּא in Glut *excandescentia* gerathen, sei es die stillverhaltene grämlichen Neides oder die ausbrechende stürmischen Eifers, der gern Feuer vom Himmel regnen lassen möchte. Dieses erste Distich ist in das Spruchbuch 24, 19 vgl. 23, 17. 24, 1. 3, 31 übergegangen, überh. ist dieser Ps. eins der dav. Muster für die salomonische Gnomik. Die Form יִמָּלוּ ist nach Ges. Olsh. Hitz. *fut. Kal* von מָלַל verw. אָמַל: sie welken hin, Pausalform für יִמְּלוּ wie יִחְמוּ 102, 28.; durch das *Ni.* נִמַּל Gen. 17, 11., wov. *fut.* יִמָּלוּ = יִמַּלּוּ, ist dem V. מָלַל auch die Bed. abschneiden gesichert, s. zu Iob 14, 2. 18, 16. Aber der Parall. und die Bestimmung der Weise מְהֵרָה sprechen für die Bed. welken, welche auch durch Sprachvergleichung feststeht.[1] יֶרֶק עֵשֶׂב ist genit. Verbindung: Grün *(viror)* jungen vollsaftigen Pflanzenwuchses.

V. 3—4. Das „Land" ist durchweg in diesem Ps. das verheißene Heilsgut, näml. das Land der Gegenwart Jahve's, welches nicht blos eine glorreiche Vergangenheit, sondern auch eine verheißungsreiche Zukunft hat und schließlich in vollkommnerer Weise, als unter Josua, das Erbe des wahren Israel wird. Man erkläre also: genieße des ruhigen festen Wohnsitzes, den Gott dir schenkt, und befleißige dich der Tugend der Treue. Die zwei Imper. 3b geben sich, da es ihrer zwei sind (vgl. v. 27) und der erste ohne verknüpfendes ו ist, als fortgesetzte Ermahnungen, nicht als Verheißungen, und somit ist אֱמוּנָה nicht adv. Acc. wie 119, 75 (Ew.), sondern Obj. zu רְעֵה weiden, treiben, üben (syn. רָדַף Hos. 12, 2), vgl. רֹעֶה, רֵעַ der sich um jem. oder etw. annimmt,

1) s. Friedrich Delitzsch, Indogermanisch-semitische Studien S. 51.

beduinisch راعى = صاحب von jeder Art näheren Verhältnisses (DMZ V, 9). Es könnte auch רָצָה (habe Gefallen) heißen, aber dieses Verbum, obwol es aramäisch auch רְעָא lautet, hat etymologisch nichts mit רָעָה weiden zu schaffen. In v. 4 ist וְיִתֶּן Nachsatz: habe deine Lust an J. (hier wie Iob 27,10 als Geheiß, wogegen Iob 22,26. Jes. 58,14 als Verheißung), so wird er dir gewähren die Anliegen (מִשְׁאֲלֹת wie 20,6) deines Herzens, denn wer, losgekettet von der Creatur, an Gott sich ergötzt, der kann nichts Widergöttliches wünschen, aber auch nichts, das ihm Gott, mit dessen Willen sich sein eigner in Liebe verschmolzen, versagte.

V. 5—6. Die LXX übers. גּוֹל (= גָּלָה 22, 9) falsch *ἀποκάλυψον* statt *ἐπίῤῥιψον* 1P. 5,7: wälze die Sorgenlast deines Lebensweges auf J., überlasse ihm ganz und ihm allein ohne Selbstwirken deine Lebensführung — er wird (alles was dich betrifft) herrlich hinausführen, עָשָׂה wie 22, 32. 52, 11 vgl. Spr. 16, 3 u. Paul Gerhardts Befiehl du deine Wege. Das Perf. v. 6 setzt das verheißende יַעֲשֶׂה fort. הוֹצִיא bed. wie Jer. 51, 10 herausstellen: er wird an den Tag bringen deine verkannte Gerechtigkeit gleich dem Lichte (der Sonne Iob 31, 26. 37, 21 und insbes. Morgensonne Spr. 4, 18), welches die Finsternis durchbricht, und dein untertretenes Recht (מִשְׁפָּטֶךָ ist Pausalform des Sing. bei *Mugrasch*) gleich dem Doppellichte des Mittags, vgl. Jes. 58, 10., wie zu v. 4. Jes. 58, 14.

V. 7. Das V. דָּמַם mit seinen Derivv. 62, 2. 6. Thren. 3, 28 bez. die Resignation d. i. die in Gott beruhende, auf alle Selbsthülfe verzichtende, in Gottes Willen ergebene Gemütsstille. הִתְחוֹלֵל (v. חוּל in Spannung sein, harren) von der innern Selbstzusammenfassung in unverrückt auf Gott gerichteter Hoffnung, wie *Berachoth* 30^{b} als Syn. von התחנן und gleichsam Reflex. von חָנָּה von der Samlung zu flehentlichem Gebet. Mit 7^{b} wird der Grundton des ganzen Spruchpsalms von neuem angeschlagen. Zu 7^{c} vgl. die Definition des Ränkeschmids Spr. 24, 8.

V. 8—9. Ueber חֶרֶף (laß ab) *imper. apoc. Hi.* für הַרְפֵּה s. Ges. §. 75 Anm. 16. אַךְ לְהָרַע ist ein Satz für sich (vgl. Spr. 11, 24. 21, 5. 22, 16): es ist nur zum Bösesthun, es läuft nur darauf hinaus, daß du dich versündigst. Der endliche Ausgang ist, ohne daß du ungeberdig zu werden brauchst, daß die מְרֵעִים, denen du durch solches leidenschaftliche Murren und Hadern dich gleich stellst, ausgerottet werden und die, welche von der trübseligen Gegenwart hinweg J. zu ihrem Hoffnungsgrund und Hoffnungsziel machen, das Land (s. 25, 13) ererben (יִירְשׁוּ nach תִּקְוַת mit regelrechtem *Dag. forte conj.*). Das Ende entscheidet, das schließliche und also ewige.

V. 10—11. Der Vordersatz 10^{a} lautet wörtlich: *adhuc parum (temporis superest),* עוֹד מְעַט וְ wie Hos. 1, 4 vgl. Hagg. 2, 6 und wie in gleichem Zus. וְעַתָּה מְעַט Iob 24,24. Auch וְיִתְבּוֹנַנְתָּ ist Vordersatz mit hypothetischem Perfekt Ges. §. 155, 4^{a}. Wie LXX 11^{a} übers.: *οἱ δὲ πραεῖς κληρονομήσουσι γῆν*, lautet dieses Verheißungswort auch im Munde des Bergpredigers Mt. 5, 5. Sanftmut, welche, mit Gott zufrieden, auf Irdisches verzichtet, wird zuletzt Herrin des Landes, ja der Erde. Was

widergöttliche Selbstsucht sich anmaßte und sich zu erobern suchte, fällt den Sanftmütigen anheim zu seligem Besitze.

V. 12—13. Das V. זֹמֵם ist mit לְ dessen verbunden, welcher die Zielscheibe der Machinationen ist. Die Zähne (sonst auch: mit den Zähnen) knirschen ist, wie 35, 16 vgl. Iob 16, 9., Geberde der Wut, nicht des Hohns, obwol Wut und Hohn gew. beisammen sind. Aber der HErr, der den Angriff auf den Gerechten als einen Angriff auf sich selbst ansieht, lacht (2, 4) des wütigen Planmachers, denn er, der die Geschicke der Menschen ordnet, sieht mit allwissendem Fernblick seinen Tag d. i. den Tag seines Todes (2 S. 26, 10), seiner Strafheimsuchung (137, 7. Ob. 12. Jer. 50, 27. 31) voraus.

V. 14—15. Was beim Bogen das Treten = Spannen ist, das ist beim Schwerte das Ziehen aus der Scheide oder das Zücken פָּתַח Ez. 21, 33 vgl. Ps. 55, 22. Die Verbindung יְשָׁרֵי־דָרֶךְ ist wie תְּמִימֵי־דֶרֶךְ 119, 1. Der Hauptton liegt v. 15 auf dem Suff. von בְּלִבָּם: durch ihr eignes Mordgewehr werden sie umkommen. קַשְׁתוֹתָם hat (bei Baer) *Schebâ dirimens* wie in correkten Texten auch Jes. 5, 28.

V. 16—17. Mit v. 16 lautet Spr. 15, 16. 16, 8 vgl. Tob. 12, 8 überein. Das ל von לַצַּדִּיק umschreibt den Gen. (Ges. §. 115). חָמוֹן ist rauschende Menge, hier irdischen Besitzes. רַבִּים ist nicht *per attract.* (vgl. 38, 11 חַם für חֵיא) s. v. a. רַב, sondern der Eine Gerechte wird vielen Ungerechten entgegengehalten. Statt der Bogen 15[b] werden hier die Arme genannt. Wem die Arme, die eignen nämlich, zerbrochen, der kann weder Andern schaden noch sich selber helfen. Dagegen leistet J. den Gerechten was irdische Habe und menschliche Kraft nicht vermag: er selbst stützt sie.

V. 18—19. Das Leben derer, die J. mit ganzem Herzen meinen, ist mit allen seinen Wechselfällen ein Gegenstand seiner liebethätigen Kenntnisnahme, seiner aufmerksamen Fürsorge 1, 6. 31, 8 vgl. 16. Er läßt die Seinen weder ihrem Erbe noch ihr Erbe ihnen verloren gehen. Die *αἰώνιος κληρονομία* ist noch nicht wie im N. T. jenseitig gedacht. V. 19 lautet nur auf diesseitiges Ueberleben.

V. 20. Mit כִּי wird die vorausgeg. Aussage aus ihrem Gegentheil begründet (vgl. 130, 4). כִּיקַר כָּרִים bildet ein schönes Lautspiel, יְקַר ist substantivirtes Adj. wie גְּרַל Ex. 15, 16. Statt בֶּעָשָׁן ist nicht בְּעָשָׁן Hos. 13, 3 zu lesen; das ב ist durch 102, 4. 78, 33 und alte Zeugnisse gesichert. Der Sinn ist, daß sie hinschwinden in Rauch d. i. in solchen sich auflösend, oder auch daß sie hinschwinden in der Weise erst dicken, dann aber sich mehr und mehr auflösenden Rauches (Rosenm. Hupf. Hitz.); beides ist sachlich und sprachlich zulässig, das Letztere empfiehlt sich durch בַּהֶבֶל 78, 34 vgl. בְּצֶלֶם 39, 7. בֶּעָשָׁן gehört zum ersten regelrecht betonten כָּלוּ, denn das *Munach* bei בעשן ist Stellvertreter des *Mugrasch*, welches überall da wo dem Sillukton nicht wenigstens zwei Sylben vorausgehen nicht Platz greifen kann (s. Psalter 2, 503); das zweite כָּלוּ hat zur Abwechselung (Ew. §. 194[c]) d. i. Vermannigfaltigung des Rhythmus (vgl. למה . . למה 42, 10. 43, 2. עורי . . עורי Richt. 5, 12 und zu 137, 7) und hier insonderheit wegen seiner pausa-

len Stellung (vgl. עֲרוּ 137, 7) den Ton auf Penultima, vgl. auch חֲזוּ Iob 24, 1 und חֲצוּ Jes. 16, 8 (Norzi zu Ps. 58, 4).

V. 21—22. Es ist die Verheißung Dt. 15, 6. 28, 12. 44., welche v. 21 in die allgemeinere Sinnspruchform gefaßt ist. לָוָה bed. jemandem verbunden sein = leihen und schulden (*nexum esse*). Die Begründung v. 22 ist nicht unpassend (Hitz., der v. 22 hinter v. 20 setzt): in jenem immer tieferen Herunterkommen des Gottlosen und jener dem Gerechten fort und fort möglichen Mildthätigkeit kündigen sich schon Segen und Fluch Gottes an, welche sich im Endgeschicke beider offenbaren werden. Während die, welche Gottes Segen von sich stießen, ausgerottet werden, erfüllt sich an den Gottgesegneten ihrer ganzen Inhaltsfülle nach die den Patriarchen gegebene Verheißung.

V. 23—24. Von J. aus (מִן *ἀπό* fast = *ὑπό* beim Pass. wie Iob 24, 1. Koh. 12, 11 und in wenigen andern St.) werden des Mannes Schritte gefestigt, nicht: gerichtet (LXX Hier. *κατευθύνεται*), was vorliegendem Sprachgebrauch nach הוּכַן (Pass. von הֵכִין Spr. 16, 9. Jer. 10, 23. 2 Chr. 27, 6) heißen würde, während כּוֹנְנוּ, das *Pulal* v. כּוּן, nach 40, 3 zu verstehen ist. Mit גֶּבֶר ist der Mann in prägnantem (Iob 38, 3) und zwar ethischem Sinne gemeint, vgl. dagegen den Ausdruck des allmeineren „der Mensch denkt, Gott lenkt" Spr. 16, 9. 20, 24. Jer. 10, 23. Daß 23ª der Biedermann gemeint, zeigt 23ᵇ: dem Wege d. i. Lebensgange eines solchen ist Gott mit Wolgefallen zugewandt (יֶחְפָּץ pausale Umlautung von יַחְפֹּץ): gesetzt daß er fallen sollte, sei es ein Fall aus Misgeschick oder aus Verfehlung oder beides zugleich — er wird nicht der Länge nach hingestreckt, sondern J. stützt seine Hand, gewährt ihr einen festen Stützpunkt (vgl. תָּמַךְ בְּ 63, 9 u. ö.), so daß er sich wieder aufrichten, wieder emporschwingen kann.

V. 25—26. Es ist eine alte theologische Regel: *promissiones corporales intelligendae sunt cum exceptione crucis et castigationis.* Zeitweilige Verlassenheit und Verarmung stellt der Ps. nicht in Abrede, er will ja eben der Anfechtung begegnen, welche den Gottesfürchtigen aus den der göttlichen Gerechtigkeit scheinbar widerstreitenden Zuständen erwächst, und thut dies, indem er dem Vorübergehenden das schließlich Bleibende entgegenhält, freilich ohne von einer endgültigen entscheidenden jenseitigen Ausgleichung zu wissen, und insofern seiner Aufgabe nur genügend, wenn er in das bereits in Koheleth tagende Licht des N. T. gestellt wird.

V. 27—28ª. Der Kreislauf der Ermahnungen und Verheißungen ist hier wieder bei v. 3 angelangt. Der Imper. שְׁכֹן, dort ermahnend, erscheint hier mit ו der Folge in verheißendem Sinne: und bleibe, solches thuend, wohnen auf ewig = so wirst du . . (שכן prägnant wie 102, 29. Jes. 57, 15); indes behält der Imper. doch auch in solchen Fällen seine Bed., indem ermahnt wird, sich mit der Erfüllung der Pflicht zugleich ihres Lohnes theilhaft zu machen. Zu 28ª vgl. 33, 5.

V. 28ᵇ—29. Die Versabtheilung ist falsch, denn ohne Zweifel schließt die ס-Str. mit חֲסִידָיו, und die ע-Str. beginnt mit לְעוֹלָם, so daß vorliegendem Texte nach das ע dieses Wortes der akrostichische Buch-

stabe ist. LXX aber hat hinter *εἰς τὸν αἰῶνα φυλαχθήσονται* noch eine Verszeile, welche einen andern Anfang der ע-Str. bietet und in *B* irrig *ἄμωμοι ἐκδικήσονται*. in *A* (vgl. Vulg.) richtig *ἄνομοι δὲ ἐκδιωχθήσονται* lautet. Mit *ἄνομος* übers. LXX Jes. 29, 20 עָרִיץ, mit *ἄνομα* Iob 27, 4 עַוְלָה und mit *ἐκδιώκειν* Ps. 101, 5 הַצְנְזִית, das Synon. von חַשְׁמִיד, so daß also diese Zeile, wie schon Venema und Schleusner erkannt haben עַוְלִים נִשְׁמָדוּ lautete. Man sieht sofort, daß dies nur eine andere LA für לצולם נשמרו ist und da sie neben diesem steht ein alter von LXX in den Text verpflanzter Versuch, einen correkten Anfang der ע-Str. herzustellen. Ob aber diese Herstellung Wiederherstellung des Ursprünglichen sei (Hupf. Hitz. Riehm), ist fraglich, da עָוַל (עָוֶל) kein Psalmwort ist (weshalb das jedoch kritisch minder wahrscheinliche עֹשֵׂי עַוְלָה Böttchers sich eher empfiehlt) und לעולם נשמרו einen vermittelteren logischen Fortgang ergibt.

V. 30—31. Das V. חָגָה vereinigt in sich die Bedd. des Sinnens und des sinnenden Vortrags (s. 2, 1), wie אָמַר die des Denkens und Sagens. 31[b] besagt in diesem Zus. Festigkeit sittlichen Bestandes. Des Gerechten Wandel hat eine feste innere Norm, denn die Thora ist ihm nicht blos ein äußerlicher Gegenstand des Wissens, eine zwingende Vorschrift; sie ist in seinem Herzen und, weil die Thora seines Gottes, den er liebt, als mit seinem eignen Willen geeinter Trieb seines Handels. Zu תְּמַעֲדֶ bei folg. Plur. des Subj. vgl. 18, 35. 73, 2 *Chethîb.*

V. 32—33. Der HErr als *ἀναχρίνων* wird wie 1 Cor. 4, 3 f. dem *ἀναχρίνειν* der Menschen oder menschlicher *ἡμέρα* entgegengesetzt. Wenn Menschen über den Gerechten zu Gericht sitzen, so verurtheilt ihn doch Gott der oberste Richter nicht, sondern spricht ihn frei (vgl. dagegen 109, 7). *Si condemnamur a mundo,* rief Tertullian seinen Mitverfolgten zu, *absolvimur a Deo.*

V. 34. Das Glaubensauge hoffend auf J. gerichtet wandele seinen Weg, ohne dich durch der Welt Verfolgung und Verurtheilung abbringen zu lassen, so wird er dich endlich aus aller Trübsal erhöhen und dich das Land in Besitz nehmen lassen (לָרֶשֶׁת *ut possidas et possideas*), als dessen alleinige Herren sich die nun ausgerotteten Frevler gebarten.

V. 35—36. Mit רָשָׁע ist עָרִיץ (n. d. F. צָרוּר) gepaart, wie Iob 15, 20 beide wechseln: einen schreckeneinflößenden, tyrannischen Frevler, vgl. übrigens auch Iob 5, 3. Das Part. 35[b] bildet einen Satz für sich: *et se diffundens* scil. *erat.* LXX Hier. übers. statt כאזרח רענן als ob es כארז חלבנן „gleich der Libanon-Ceder" hieße. Aber אֶזְרָח רַעֲנָן heißt eine mit der Heimat unvordenklich verwachsene Eiche, Terebinthe oder dgl., welche im Laufe der Jahrhunderte einen riesigen Stamm und ein weithin sich dehnendes Gezweig erlangt hat. רַעֲנָן ist was in hohem Grade die Eigenschaften des Schlappen oder Biegsamen und des Elastischen in sich vereinigt; wir haben kein einzelnes Wort das die in dem was die Araber رُعُونَة nennen vereinigten Vorstellungen ausdrückt, ähnlich ist das lat. *lentus* in *lenti rami, lenti salices, lenta viburna.* רַעֲנָן ist kein

Farbenwort, sondern man hat dabei an Weichheit und also Saftfrische, Biegung und also Spannkraft, Schlappheit und also Dehnung und Ueberhang der Verzweigung, wie etwa die einer Trauerweide, zu denken. וַיַּעֲבֹר bed. nicht: da schwand er hin (Trg. Hupf. u. A.), denn עָבַר paßt in diesem Sinne nicht für einen Baum. Richtig Lth.: *Da man fur vbergieng* Ges. §. 137, 3. Viell. aber ein Hörfehler, wie nach *Ochla we Ochla* No. 133 ויאמר viermal für וָאֹמַר steht.[1] Der D. schrieb doch wol וָאֶעֱבֹר, wie mit Riehm nach LXX Syr. u. A. zu lesen sein wird.

V. 37—38. Man könnte תָּם auch neutrisch für תֹּם und וְיָשָׁר für יֹשֶׁר fassen, aber in diesem Falle würde der D. רְאֵה statt רְאֵה geschrieben habe, שָׁמַר also wie z. B. 1 S. 1, 12. Mit כִּי wird das eingeführt, worauf zu merken aufgefordert wird. Der Friedensmann hat ein ganz anderes Geschick als der hader- und verfolgungssüchtige Frevler. Er hat als Frucht seiner Friedensliebe אַחֲרִית Zukunft (s. zu Spr. 23, 18), näml. in seinen Nachkommen Spr. 24, 20., während die Apostaten zusamt vertilgt werden; nicht allein sie selbst, auch die Nachkommenschaft der Gottlosen wird ausgerottet Am. 4, 2. 9, 1. Ez. 23. 25. Es verbleibt ihnen kein Nachblieb, der ihren Namen fortpflanzt, ihre אַחֲרִית ist dem Untergange geweiht (vgl. 109, 13 mit Num. 24, 20).

V. 39—40. Das Heil der Gerechten kommt von J., es ist also geeigenschaftet gemäß seinem Ursprung: gewiß, vollkommen, ewig bleibend. מָעוּזָּם ist Appos.; die *plena scriptio* gilt uns wie 2 S. 22, 33 als Anzeichen, daß מעוז hier nicht Veste, sondern Ort des Sichbergens, Schutzstätte, Asyl bed. soll, in welchem Sinne معاذ الله (Schutz Gottes) und معاذ وجه الله (Schutz des Angesichts Gottes) ein (auch als Schwurformel verwendeter) arab. Ausdruck ist (s. übrigens zu 31, 3). Die Modi der Folge v. 40 sind *aoristi gnomici*. Der Parallelismus 40^{ab} ist stufenpsalmartig fortschreitend. Der kurze Begründungssatz *ki chásu bo* bildet einen nachdrücklichen Schlußfall.

PSALM XXXVIII.

Bitte um Wandlung verdienten Zorns in rettende Liebe.

2 **Jahve, nicht in deinem Grimme ahnde mich**
Und in deiner Zornglut züchtige mich.
3 **Denn deine Pfeile haben sich in mich herabgesenkt,**
Und niedergesunken ist auf mich deine Hand.

4 **Nichts Gesundes ist an meinem Fleisch vor deinem Zorn,**
Nichts Heiles an meinen Gebeinen vor meiner Sünde.
5 **Denn meine Verschuldungen sind über mein Haupt gegangen,**
Wie eine schwere Last sind sie mir zu schwer.

6 **Es stinken, eitern meine Beulen**
Von wegen meiner Thorheit.
7 **Ich krümme mich, bin niedergebeugt gar sehr,**
Den ganzen Tag schleich ich trauerschwarz dahin.

1) Vgl. Wellhausen, Der Text der Bb. Samuel (1871) S. VI.

8 Denn meine Lenden sind voll von Entzündetem,
Und nichts Gesundes ist an meinem Fleische.
9 Ich bin erstarrt und zermalmt gar sehr,
Heule vor Gestöhn meines Herzens.

10 O HErr, dir offenbar ist all mein Sehnen,
Und mein Seufzen ist vor dir nicht verborgen.
11 Mein Herz pocht heftig, verlassen hat mich meine Kraft,
Und das Licht meiner Augen, auch dieser, ist mir geschwunden.

12 Meine Lieben und Freunde weitab von meiner Plage stehn sie,
[Und meine Verwandten fernweg stehn sie]
13 Und Schlingen legen mir die nach meiner Seele trachten,
Und die nach meinem Unglück streben reden Verderbliches,
Und Tücken immerfort sagen sie heraus.

14 Ich aber bin wie ein Tauber, als hört' ich nicht,
Und wie ein Stummer, der seinen Mund nicht öffnet.
15 Ich bin worden wie ein Mann, der nicht höret,
Und in deß Munde keine Widerrede.

16 Denn auf dich, Jahve, harr' ich,
Du, du wirst antworten, o HErr mein Gott.
17 Denn ich sage: mögen sie sich nicht mein freuen,
Die bei meines Fußes Wanken wider mich großthun würden.

18 Denn ich bin fertig zum Hinfall
Und mein Herzleid steht vor mir immer.
19 Denn meine Schuld muß ich bekennen,
Bangen ob meiner Sünde.

20 Meine Feinde aber sind lebensfrisch, sind zahlreich,
Und viel sind meine lügnerischen Hasser.
21 Und vergeltend Böses um Gutes
Feinden sie mich an um mein Verfolgen des Guten.

22 Verlaß mich nicht, Jahve;
Mein Gott, bleib nicht fern von mir.
23 Eile mir zu Hülfe,
O HErr, der du mein Heil bist!

An Ps. 37 schließt sich wegen seines der ת-Str. dieses Ps. ähnlichen Schlusses der Bußps. 38. Der Anfang ist wie Ps. 6. Nehmen wir die Ehebruchssünde Davids als Anlaß (vgl. bes. 2 S. 12, 14), so bilden 6. 38. 51. 32 eine chronologische Reihe. David ist geistig und leiblich verstört, verlassen von seinen Freunden und als auf immer Verworfener angesehen von seinen Feinden. Das göttliche Zornfeuer brennt in ihm wie Fieberbrand und die göttliche Entzogenheit lagert auf ihm wie Finsternis. Aber er betet sich durch dieses Feuer und diese Finsternis zu lichter Glaubenszuversicht hindurch. Der Ps., obwol Erguß so hoch und tief gehender Empfindungen, ist doch ebenmäßig und sinnig angelegt. Er besteht aus drei Sinngruppen, die in 4 (v. 2—9) + 3 (v. 10—15) + 4 (v. 16—23) Tetrastiche zerfallen. Sinnig ist die Anbringung der Gottesnamen. Das erste Wort der 1. Gruppe ist יהוה, das erste Wort der 2. אֲדֹנָי, in der 3. wechseln יהוה und אֲדֹנָי zu zweien Malen. Mit Ps. 70 hat der Ps. das überschriftliche לְהַזְכִּיר gemein. Auf diese Hazkir-Ps. neben den Hodu und Halleluja deutet der Chronist 1 Chr. 16, 4. Kamph. Riehm übers. להזכיר zum (beim) Räuchern, aber daß הזכיר räuchern bedeuten könne ist unerweislich — es ist hier wie Jes. 66, 3 Denominativ von אַזְכָּרָה. Bei Darbringung von Speisopfern מִנְחוֹת kam ein Theil des Speisopfers, näml. ein Handgriff des eingeölten Mehls und der

ganze Weihrauch, ins Altarfeuer; dieser Theil hieß אזכרה *ἀνάμνησις* und ihn darbringen *denom.* הזכיר, weil der aufsteigende Duft den Eigner des Opfers in Erinnerung bei Gott zu bringen bezweckte. Bei Darbringung dieses Gedächtnistheils der Mincha gebetet zu werden sind die zwei Ps. bestimmt, also: *zu (bei) Darbringung der Ascara* (des Mehlopfer-Abhubs). LXX fügt hier *περὶ (τοῦ) σαββάτου*, wol s. v. a. לַשַּׁבָּת, hinzu.

Es wiederholt sich an diesem Ps. eine Eigentümlichkeit der Bußpsalmen, daß nämlich der Beter nicht allein über Zerknirschung seiner Seele und die Folter körperlicher Qualen, sondern auch über äußere Feinde zu klagen hat, die als seine Verkläger auftreten und seine Sünde zum Anlaß nehmen, ihm den Untergang zu bereiten. Dies kommt daher, daß der alttest. Gläubige, dessen Sündenerkenntnis noch nicht so vergeistlicht und vertieft ist wie die neutest., fast immer an der öffentlich gewordenen sündlichen That zur Besinnung kommt. Die Feinde, die ihm dann den Untergang bereiten wollen, sind die Werkzeuge der satanischen Macht des Bösen (vgl. v. 21 רִשְׂטָנַי), welche, wie dem neutest. Gläubigen auch ohne äußere Feinde fühlbar wird, den Tod des Sünders will, während Gott sein Leben.

V. 2—9. David beginnt, wie Ps. 6., mit der Bitte um Wandelung seines Strafleidens in Züchtigungsleiden. Bakius umschreibt v. 2 richtig: *corripe sane per legem, castiga per crucem, millies promerui, negare non possum, sed castiga, quaeso, me ex amore ut pater, non ex furore et fervore, ut judex; ne punias justitiae rigore, sed misericordiae dulcore* (vgl. zu 6, 2). Das Verneinungswort ist zu 2^b zu wiederholen, wie 1, 5. 9, 19. 75, 6. In der den Ruf nach Erbarmen begründenden Beschreibung ist נָחַת nicht *Pi.* wie 18, 35,, sondern *Ni.* von dem gleich folgenden *Kal* נָחַת (√ נח Ges. §. 38); das Trg. übers. mit dem *Ittafal* אִתַּחַת (dem Reflexiv-Passiv-Stamm des Afel): deine Pfeile sind auf mich herabgeworfen, aber dann müßte es הָנָּחֲתוּ heißen — das *Ni.* ist reflexiv und von dem intrans. נָחַת ebenso möglich als z. B. נִקְרַב (Ew. §. 123^b), es faßt die Pfeile Gottes als selbstthätige Mächte. קֶצֶף ist der Zorn als Ausbruch *fragor* (vgl. Hos. 10, 7 LXX *φρύγανον*), hier vorn mit *ĕ* statt *ĭ*, welche in diesem Worte wechseln, und חֵמָה als Glühen; חִצִּים (bei Homer *κῆλα*) Gottes Zornpfeile d. i. Zornblitze sind seine Zorngerichte und יָד wie 32, 4. 39, 11 Gottes Strafhand, welche sich in den Strafverhängnissen zu fühlen gibt, weshalb תִּנָּחֵת als Modus der Folge angeknüpft werden konnte. In v. 4 heißt der Zorn זַעַם als Aufbrausen. Die Sünde ist Ursache der Zornerfahrung und der Zorn Ursache der körperlichen Zerrüttung; die Sünde als Erregung des Zorns äußert sich immer auch am Leibe als Todesmacht. In 5^a ist die Sünde mit ersäufenden Wassern verglichen, wie 5^b mit einer niederdrückenden Last; יִכְבְּדוּ מִמֶּנִּי sie sind schwerer als ich d. i. als meine Tragkraft. In v. 6 heißen die Wirkungen der göttlichen Strafhand Beulen חַבּוּרֹת (eig. unterlaufene buntstriemige Schlagwunden Jes. 1, 6., v. חָבַר streifig, buntfarbig machen oder sein), welche הִבְאִישׁוּ üblen Geruch verbreiten und נָמַקּוּ in Eiterung übergehen; die Sünde, die das verursacht, heißt אִוֶּלֶת, weil sie, wie sich zuletzt herausstellt, immer Verderben seiner selbst ist. Mit Emphase bildet מִפְּנֵי אִוַּלְתִּי den zweiten Halb-

vers; נַצְּרוּתִי aus v. 7 dazu heraufnehmend (Mei. Then.), bringt man es um diese seine Stellung, s. über die drei מִפְּנֵי Ew. §. 217[1]. So tief an Seele und Leib erkrankt, muß er sich aufs äußerste krümmen und beugen; נַעֲוָה von krampfhafter Zusammenziehung des Körpers Jes. 21, 3., שָׁחַח von gebeugter Haltung 35, 14., תְּהַלֵּךְ von schwerfälligem schleifendem Gange. Mit כִּי v. 8 hebt die Begründung der Bitte zum 3. Male an. Seine כְּסָלַיִם d. i. inneren Lendenmuskeln, die sonst feistesten Theile, sind voll נִקְלֶה Gebranntem d. i. Brandigem. Es ist also als ob der Brand von dem Mittelpunkte leiblicher Kraft aus sich über den ganzen Körper verbreiten wollte; der Zorn Gottes wühlt in diesem wie in der Seele. Indem so alle Lebensgeister weichen, ist schon fast Leblosigkeit eingetreten; פּוּג ist das eig. Wort von Leichenkälte und Leichenstarre, das *Ni.* bed. in diesen Zustand der Auflösung, was die Bed. der √פג vgl. פגר ist, gerathen, wie נִבְגָּא in den Zustand der Zermalmung versetzt s. Das מִן von מִנַּהֲמַת will sagen daß die laute Klage nur die Aeußerung des im Herzen tosenden Schmerzes, des unaufhörlichen tiefinneren Stöhnens ist.

V. 10—15. Nachdem er so sein Leiden vor Gotte geklagt, fährt er etwas beruhigter fort; es ist die Ruhe der Ermattung, aber auch der von fern sich zeigenden Rettung. Er hat geklagt, aber nicht als ob er Gott erst mit seinem Leiden bekannt machen müßte; der Allwissende hat alles Begehren, welches ihm das Leiden erpreßt, unmittelbar vor sich (נֶגֶד wie לְנֶגֶד 18, 25), auch sein leiseres Seufzen ist seiner Kenntnis nicht entzogen. Der Leidende sagt das nicht sowol um sich damit zu trösten, als um Gottes Erbarmen rege zu machen. Darum fährt er auch fort, das Jammerbild seines Zustandes zu beschreiben: sein Herz ist im Zustande heftiger Rotationsbewegung oder auch nur heftiger, schnell sich wiederholender Zusammenziehung und Ausdehnung (Psychol. S. 252), also stürmischen Klopfens (סְחַרְחַר *Pealal* nach Ges. §. 55, 3).[1] Die Kraft, deren Centrum das Herz ist (40, 13), hat ihn verlassen und das Licht seiner Augen, auch dieser (attraktionell, da das Licht der Augen nicht anderem entgegengehalten wird, für גַּם־הוּא), ist nicht bei ihm, sondern durch Weinen, Wachen, Fiebern ihm verloren gegangen. Die ihn lieben und ihm befreundet sind, haben sich weitweg von seiner Zornplage (נֶגַע Berührung von Gottes Zornhand) gestellt, nur zusehend (Obad. v. 11), also in eher feindlicher (2 S. 18, 13) als freundlicher Haltung: מִנֶּגֶד weitweg innerhalb des Sehbereichs Gen. 21, 16. Dt. 32, 52. Die Worte וּקְרוֹבַי מֵרָחֹק עָמָדוּ, die in den durchaus tetrastichischen Ps. ein Pentastich bringen, geben sich als Glosse oder Variante: מִנֶּגֶד = מֵרָחֹק 2 K. 2, 7. Seine Feinde aber suchen seinen Fall und seine Hülflosigkeit zu benutzen, um ihm vollends den Todesstoß zu geben; וַיְנַקְּשׁוּ

1) Das arab. قَلْب bed. Herz und Umdrehung; das Herz — so wird die Benennung erklärt — ist was sich wendet und dreht: das Palpitirende, s. zu 103, 1 vgl. die indogermanischen Namen des Herzens bei Friedr. Delitzsch, Indogermanisch-semitische Studien S. 75.

(mit dagessirtem ק[1]) besagt, was sie infolge seiner Lage unternommen. Inhalt ihrer Reden ist הַוּוֹת gänzliches Verderben (s. 5, 10), und zu diesem Zwecke ist es מִרְמוֹת Trug auf Trug, Tücke auf Tücke, was sie unaufhörlich mit Herz und Mund aushecken. Er muß im Bewußtsein seiner Schuld verstummen und an aller Selbsthülfe verzagend seine Sache Gott anheimstellen. Schuldgefühl und Resignation verschließen ihm den Mund, so daß er die falschen Anschuldigungen seiner Feinde nicht widerlegen kann und mag; er hat keine תּוֹכָחוֹת Gegenbeweise zur Rechtfertigung seiner selbst (Iob 23, 4). Man übers. nicht: „wie ein Stummer nicht öffnet seinen Mund"; כְּ ist nur Präp., nicht Conjunction, und gerade hier liegen in v. 14. 15 dafür die augenscheinlichen Beweise.[2]

V. 16—23. In sich selber zunichte geworden verzichtet er auf Selbsthülfe, denn (כִּי) er harrt auf J., der allein ihm helfen kann. Er harrt seiner Erwiderung, denn (כִּי) er sagt u. s. w. — er harrt auf Erwiderung, auf Erhörung dieser seiner auf Gottes Ehre gerichteten Bitte, daß Gott seine Feinde nicht über ihn triumphiren lasse und in ihrer Unbarmherzigkeit und Ungerechtigkeit bestärke; 18^b scheint noch unter dem Regimen des פֶּן[3] zu stehen, aber da man in diesem Falle *Vav relat.* und eine andere Wortstellung erwartete, ist 18^b als Subjektssatz (vgl. 35, 26) anzusehen: „die beim Wanken meines Fußes, d. i. Umschlagen meines Leidens in Untergang, wider mich großthun würden." כִּי v. 18 knüpft begründend an בְּמוֹט רַגְלִי an: er ist נָכוֹן לְצֶלַע gerichtet zum Hinfallen (35, 15), er wird, wenn Gott nicht gnädig eingreift, sicher stürzen. Das 4. כִּי v. 19 schließt sich begründend an 18^b an:

---

1) Die Variante וַיְנַקְּשׁוּ bei Norzi beruht auf einer misverstandenen Stelle Abulwalîds (*Rikma* p. 166).

2) Die von Hupf. für den conjunctionellen Gebrauch des כְּ beigebrachten Beweisstellen 90, 5. 125, 1. Jes. 53, 7. 61, 11 sind nichtig (s. Riehm zu Ps. 17, 11); am meisten scheint Ob. v. 16 dafür zu sprechen, aber da ist der Ausdruck elliptisch, כְּלֹא ist = כאשר לא wie לְלֹא Jes. 65, 1 = לאשר לא. Nur כְּמוֹ (كما) kann conjunctionell gebraucht werden, aber כְּ (ك) ist im Althebräischen wie im Arabischen (s. Fleischer in der Hallischen Allg. LZ. 1843 Bd. IV S. 117 ff.) immer Praep. und für das Sprachbewußtsein wie *instar.* urspr. ein Substantiv (s. Wünsche's Hosea 1, 35 f.); erst die mittelalterliche Synagogalpoesie (s. Zunz, Synagogal-Poesie des MA. S. 121. 381 f.) gestattet sich, es als Couj. (z. B. כְּמָצָא als er gefunden) zu gebrauchen, wie es nach Osianders Inschriften-Entzifferung auch im Himjarischen (DMZ XIX, 214. 248) und im biblischen Chaldaismus, aber nur in der verkürzten Formel כְּדִי (vgl. syr. ܟܕ), vorkommt. Der an das mit diesem כְּ *instar* versehene Wort sich anschließende Verbalsatz ist meist Attributivsatz wie oben, zuweilen aber auch Umstandssatz (حال), wie 38, 14 vgl. Sur. 62, 5: „des Esels (der sich darstellt) indem er Bücher trägt".

3) Es gibt folgende Construktionsweisen des פֶּן, wenn ein mehrgliederiger Satz darauf folgt: 1) *fut. et perf.*, letzteres mit dem Tone des *perf. consec.* z. B. Ex. 34, 15 f. oder ohne denselben z. B. 28, 1 (s. daselbst); 2) *fut. et fut.* wie 2, 12. Jer. 51, 46. Diese Constr. vernothwendigt sich da, wo der Subjektsbegriff oder ein Nebenbegriff des Satzes hervorgehoben werden soll z. B. Dt. 20, 6. Einmal folgt auf פֶּן sogar 3) *perf. et fut. consec.*, näml. 2 K. 2, 16.

sein Herzleid bleibt ihm immerfort gegenwärtig, denn er muß seine Schuld bekennen und dieses Schuldgefühl ist eben der Stachel seines Schmerzes. Und während er im Bewußtsein wolverdienter Strafe krank bis zum Tode ist, sind seine Feinde gewaltig (an Zahl) und dabei lebensfrisch und seine Hasser in Lüge (Acc. der Bestimmung) zahlreich. Statt חַיִּים ist wahrsch. חָיָם das Ursprüngliche und wie 35, 19. 69, 5 zu lesen (Houbig. Hitz. Köst. Hupf. Ew. Olsh.). Aber auch LXX Symm. Hier. lasen חיים, und die so alte LA, obwol schlecht zu עָצְמוּ (wofür man וַעֲצוּמִים erwartete) passend, ist wenigstens nicht sinnlos: er betrachtet sich laut v. 9 mehr als einen Todten denn einen Lebenden, seine Feinde aber sind חַיִּים lebendig d. i. lebenskräftig, diese prägnante Bed. hat das V. häufig und kann auch das Adj. haben. Wie auch sonst die Betonung der Form סַבּוּ außer Pausa schwankt, hat וְרַבּוּ hier, obwol nicht *perf. consec.*, den Ton auf *ultima.*[1] 21[a] ist Appos. des Subj., welches von v. 20 her das gleiche bleibt. Statt רְדוֹפָי (Ges. §. 61 Anm. 2) lautet das *Keri* רָדְפָי *rādᵉfi* (ohne folg. Makkef) oder רָדְפִי *rādᵉfi*, vgl. über diese Aussprache 86, 2. 16, 1 und zu dem *Chethîb* רדיפי das *Cheth.* צרופה 26, 2., auch מיורדי 30, 4. Mit dem „Verfolgen des Guten" meint David bes. das im Verhältnis zu seinen gegenwärtigen Feinden bethätigte.[2] Er schließt v. 22 f. mit Seufzern um Hülfe. Es kommt nicht zur Lichtung der Zornfinsternis. Die *fides supplex* wandelt sich nicht in *fides triumphans.* Aber wie Kainsbuße und Davidsbuße sich unterscheiden, zeigen die Schlußworte: „HErr mein Heil" (vgl. 51, 16); die wahre Buße hat den Glauben in sich, sie verzweifelt an sich selbst, aber nicht an Gott.

PSALM XXXIX.

Bitten eines Schwergeprüften angesichts des Glücks der Gottlosen.

2 Ich sprach: „waren will ich meine Wege vor Verfehlung mit meiner Zunge;
Waren will ich meinem Munde Zäumung,
So lange noch der Frevler vor mir."
3 Ich verstummte in Stille,
Schwieg des Glücks nicht achtend,
Doch mein Schmerz ward ungestüm.
4 Es erglühte mein Herz in meinem Innern,
Bei meinem Brüten lohte Feuer —
Ich redete mit meiner Zunge.

---

1) Als *perf. consec.* sind auf *ult.* betont וְחַתּוּ Jes. 20, 5. Ob. 9 und וְרַבּוּ Jes. 66, 16., viell. auch וְקַלֵּי, וְחַתּוּ Hab. 1, 8 und וְרַבּוּ (*perf. hypoth.*) Iob 32, 15., aber keinen bes. Grund hat die Ultimabetonung von רַבּוּ 55, 22., רַבּוּ 69, 5., דַּבֵּנִי Jes. 38, 14., קַבֵּנִי Jer. 4, 13., שַׁחוּ Spr. 14, 19. Hab. 3, 6., חַתּוּ Iob 32, 15., וַזַבּוּ, צַחוּ Thren. 4, 7.

2) In griech. u. lat. Texten, desgleichen in allen äthiop., mehreren arabischen und dem syr. *Psalt. Mediolanense* findet sich hinter v. 21 der Zusatz: *Ce aperripsan me ton agapeton osi necron ebdelygmenon Et projecerunt me dilectum tanquam mortuum abominatum* (so das *Psalt. Veronense*). Theodoret deutet ihn auf Absaloms Verh. zu David. Die Worte ὡσεὶ νεκρὸν ἐβδελυγμένον sind aus Jes. 14, 19.

5 Laß mich wissen, Jahve, mein Ende,
Und meiner Tage Maß wie klein es;
Möcht' ich erkennen, wie vergänglich ich bin!
6 Hast du doch handbreitenlang gemacht meine Tage
Und meine Zeitdauer ist wie Nichts vor dir,
Nur eitel Hauch ist jeder Mensch, wie fest er steht. (*Sela*)
7 Nur als ein Schemen wandelt der Mann einher,
Nur um Hauch machen sie Lärm,
Er häuft auf und weiß nicht, wer es einsammelt.

8 Und nun worauf soll ich hoffen, HErr!
Mein Harren, dir gilt es.
9 Aus all meinen Uebertretungen reiß mich heraus,
Zum Schimpf des Ruchlosen setz mich nicht!
10 Ich verstumme, thue nicht auf meinen Mund,
Denn du, du hasts gethan.
11 Nimm hinweg von mir deine Plage,
Vor der Befehdung deiner Hand muß ich vergehn.
12 Züchtigst du mit Ahndungen ob Verschuldung einen Mann,
So machst du zergehn, wie Mottenfraß, seinen Liebreiz —
Nur ein Hauch sind alle Menschen. (*Sela*)

13 O höre mein Gebet, Jahve,
Und auf mein Schreien horche!
Zu meinen Zähren schweige nicht,
Denn ein Gast bin ich bei dir,
Ein Beisaß, wie alle meine Väter.
14 Blicke von mir weg, daß ich mich erheitre,
Ehe ich hinfahre und nicht mehr bin.

Einen Stummen, der seinen Mund nicht aufthut, nennt sich der D. 38, 14.; dieses resignirende Verstummen sagt er mit denselben Worten auch 39, 3 von sich aus — ein gemeinsames hervorstechendes Merkmal der zwei Ps., welches zu ihrer Paarung berechtigte. Es gibt aber einen andern Ps., welchem Ps. 39 noch durchgreifender verwandt ist, nämlich Ps. 62 welcher mit Ps. 4 gleichen zeitgeschichtlichen Hintergrund hat: der Verf. ist in seiner Würde bedroht von solchen, die aus falschen Freunden seine offnen Feinde geworden sind und im Genusse unrechtmäßiger Macht und Güter schwelgen. Aus seiner eignen Erfahrung, inmitten welcher er sein Heil und seine Ehre Gott befiehlt, leitet er allgem. Ermahnungen ab, daß Vertrauen auf Reichtum täuscht und daß die Macht allein Gottes des Vergelters ist — zwei Lehren, für welche der Ausgang der absalomischen Sache ein gewaltiges Beispiel war. So Ps. 62 und ähnlich auch Ps. 39. Beide Ps. tragen neben dem Namen Davids den Namen Jeduthun an der Stirn; beide sprechen die Nichtigkeit alles Menschlichen in denselben Worten aus, beide gefallen sich vor anderen Ps. im Gebrauche des versichernden glaubensfesten אַךְ, beide haben zweimal סֶלָה, beide berühren sich mit dem B. Iob, beider Form ist aber so geschliffen, durchsichtig und klassisch, daß die Kritik nicht befugt ist, sich zu diesem Psalmenpaare einen eignen von David verschiedenen Dichter zu schaffen. Daß der Redactor nicht Ps. 62 auf 39 folgen ließ, erklärt sich daraus, daß 62 ein Elohimps. ist, der nicht hier mitten unter Jahveps. stehen durfte.

Dem überschriftlichen לַמְנַצֵּחַ ist hier לִידִיתוּן (bei den Griechen Ἰδιθούν) beigefügt. So geschrieben ist der Name auch 77, 1. 1 Chr. 16, 38. Neh. 11, 17., überall mit dem *Kerî* יְדוּתוּן, was die nach Analogie von זְבוּלוֹן mundrechtere Vocalisation 62, 1; es ist eine Sproßform von יְדוּת oder יְדִית, vgl. שְׁבִית und שְׁבִיתָ, חָפְשׁוּת und

חָפְשִׁית. Es heißt so einer der 3 Sangmeister Davids, der dritte neben Asaf und Heman 1 Chr. 16, 41 f. 25, 1 ff. 2 Chr. 5, 12. 35, 15., ohne Zweifel Eine Person mit אֵיתָן 1 Chr. c. 15., eine Name, der seit der Anstellung in Gibeon 1 Chr. c. 16 sich in ידותון verwandelt. Somit wird לידותון neben למנצח Name des מנצח selbst d. i. dessen sein, dem das Lied zur musikalischen Ausführung übergeben worden. Dagegen spricht nicht, daß wir statt des ל von לידותון in zwei Ueberschriften 62, 1. 77, 1 עַל lesen. Mit ל wird Jeduthun als derjenige bez., dem das Lied zum Ausführen übergeben, und mit עַל als derj., dem die Ausführung aufgegeben wird. Die Uebers.: *dem Vorsteher der Jedithuniten* (Hitz) ist in Ansehung des als Geschlechtsname wie אהרן 1 Chr. 12, 27. 27, 17 gebrauchten ידותון möglich, hat aber den überschriftlichen Gebrauch des ל gegen sich.

Der Ps. besteht aus 4 Absätzen ohne strophisches Ebenmaß. Die ersten 3 sind von nur ungefähr gleichem Umfang und der kleinere letzte ist sichtlich epilogisch.

V. 2—4. Der D. erzählt, daß er sich vorgenommen habe, beim Glücke des Gottlosen das eigne Leiden schweigsam zu tragen, daß er aber bei überhandnehmendem Schmerze unwillkürlich sein Schweigen durch laute Klage brechen mußte. Der Entschluß folgt auf das einführende אָמַרְתִּי in Cohortativen. Er wollte seine Wege d. i. seine Sinnes- und Handlungsweise in ihrem ganzen Umfange waren, daß er sich nicht mit seiner Zunge vergehe, näml. durch murrende Klagen über das eigne Misgeschick beim Anblick des Glückes des Gottlosen. Er wolte waren d. i. unabänderlich anliegen lassen seinem Munde Zäumung (vgl. zur Form Gen. 30, 37) oder einen Zaum (*capistrum*), so lange er den Gottlosen, statt daß man seinen schnellen Untergang erwarten sollte, in der Fülle seiner Kraft bestehen und freveln sähe. Da verstummte er denn הוּמְיָה in Stille d. h. wie 62, 2 vgl. Thren. 3, 26 in resignirender Ergebung, er schwieg מִטּוֹב weggewandt vom (s. 28, 1. 1 S. 7, 8 u. ö.) Glücke d. h. dem dessen er den Frevler sich erfreuen sah, er suchte den räthselhaften Widerspruch dieses Glücks mit Gottes Gerechtigkeit todt zu schweigen — aber das selbstauferlegte Schweigen steigerte den zurückgedrängten Schmerz, dieser ward dadurch נֶעְכַּר aufgestört, aufgerührt, aufgerüttelt; die innere Glut ward infolge der zurückgehaltenen Klage um so intensiver (Jer. 20, 9) und „bei meinem Sinnen entbrannte ein Feuer“ d. h. die sich aneinander reibenden Gedanken und Affekte erzeugten ein loderndes Feuer, näml. ausbrechenden Unmuts, und das Ende davon war: „ich redete mit meiner Zunge“, unvermögend, meinen Schmerz länger zu verschließen. Was nun folgt, ist nicht das vom D. in solchem Zustand Geredete (Hupf.). Vielmehr wendet er sich von seinem als unausführbar erwiesenen Vorsatz hinweg an Gott selbst mit der Bitte, daß Er ihn stille Ergebung lehren möge.

V. 5—7. Er bittet Gott, ihm die Vergänglichkeit des irdischen Lebens klar vor Augen zu stellen (vgl. 90, 12), denn indem seiner Vergänglichkeit wird er sich auch seiner Bedingtheit bewußt werden und von allem Rechten und Murren ablassend sich zu Gott, dem Gott, von welchem der Frevler nichts wissen mag, als alleinigem Hoffnungsgrund flüchten. Möchte ihm denn Gott sein Ende (Iob 6, 11) d. i. sein Lebensende zu erkennen geben, und seiner Tage Maß, was es um dies sei (מָה

interr. extenuantis wie 8, 5), damit er sich seiner Vergänglichkeit recht bewußt werde. Hupf. corrigirt nach 89, 48 מַה־חֶלֶד אֲנִי *quantilli sim aevi,* weil חֶלֶד nicht „vergänglich" bed. könne. Aber חָלַד bed. was abläßt und aufhört, also in diesem Zus. endlich und vergänglich. מה *quam* beim Adj. wie 8, 2. 31, 20. 36, 8. 66, 3. 133, 1. Mit הֵן (der üblichen Einführung der *propositio minor* Lev. 10, 18. 25, 20) wird die vorausgeg. Bitte begründet. Gott hat ja die Tage d. i. Lebenszeit eines Menschen טְפָחוֹת zu Handbreiten gemacht d. i. ihr nur die kurze Ausdehnung einiger Handbreiten (vgl. יָמִים einige Tage z. B. Jes. 65, 20), deren sechs auf eine Elle gehen (vgl. *πήχυιος χρόνος* bei Mimnermos und 1 S. 20, 3), zugemessen, die menschliche Zeitdauer (s. über חֶלֶד 17, 14) ist vor Gott dem Ewigen wie ein verschwindendes Nichts. Die Partikel אַךְ ist urspr. affirmativ und von da aus restrictiv, wie רַק urspr. restrictiv und dann affirmativ ist; zuweilen auch geht wie gew. in אָכֵן die affirmative Bed. in die adversative (vgl. *verum, verum enim vero*) über. An u. St. ist dem restrictiven Sinne entsprechend zu erklären: nichts als eitel הֶבֶל (Jefeth: ܗܒܠ) *flatus* Hauch d. i. Nichtigkeit (vgl. 45, 14. Jac. 1, 2) ist jedweder Mensch נִצָּב feststehend d. i. wenn er auch noch so feststeht, noch so standfest ist (Zach. 11, 16). Hier steigert sich die Musik zu Tönen bittrer Klage, und der Gesang fährt v. 7 in dems. Thema fort. צֶלֶם (v. צָלַם schneiden, zuschneiden, s. Genesis S. 532) bed. *effigies* Abbild; das בְּ ist wie 35, 2 *Beth essentiae*: er wandelt einher nur bestehend in einem wesenlosen Schemen. Nur הֶבֶל hauchweise (144, 4), auf windiges Ziel hin und mit windigem Erfolge machen sie Lärm (pausales *fut. energicum* wie 36, 8) und der so ruhelos und geräuschvoll sich abmüht (vgl. מְהוּמָה Spr. 15, 16) weiß nicht, wer die vielen Dinge, die er aufhäuft (צָבַר wie Iob 27, 16), einmal einraffen d. i. samt und sonders gierig an sich nehmen wird, vgl. Jes. 33, 3 und zu — *ām* = *αὐτά* Lev. 15, 10 (wobei dem Sprechenden אלה הדברים vgl. Jes. 42, 16 im Sinne liegt).

V. 8—12. Mit וְעַתָּה pflegt ein entscheidender Wendepunkt der Rede zu beginnen: und nun d. i. bei solcher Nichtigkeit des leiden- und unruhvollen Lebens, was soll ich da hoffen *quid sperem* (s. über das Perf. zu 11, 3). Die Antwort der selbstaufgeworfenen Frage lautet, daß J. seines Harrens Ziel ist. Es konnte befremden, daß der D. laut v. 5 seine Endlichkeit und Vergänglichkeit sich Warnung vor Murren und die Kürze des menschlichen Lebens sich Beruhigungsgrund sein lassen will. Hier haben wir die Erklärung. Obgleich eines jenseitigen seligen Lebens nicht ausdrücklich vergewissert ergreift sein Glaube mitten im Sterben J. als den Lebendigen und den Gott der Lebendigen. Das ist eben das Heroische des alttest. Glaubens, daß er mitten in den Räthseln des Diesseits und angesichts des in finstere Nacht sich verlierenden Jenseits sich unbedingt Gotte in die Arme wirft. Weil aber die Sünde die Wurzel alles Uebels, bittet der D. 9ª vor allem, daß Gott seine Person allen den Uebertretungen entnehme, durch die er sein Leiden sattsam verwirkt hat, und weil er, in die Folgen seiner Sünde dahingegeben, nicht allein zu seiner, sondern auch zu Gottes Unehre ein Gespött der

Ungläubigen werden würde, bittet er 9^b, daß Gott es dahin nicht kommen lasse; בָּל 9^a hat *Mercha* und ist also wie 35, 10., da zu *Kamez chatûf* wie kein Metheg so auch kein Accent treten kann, mit *å* (nicht *ŏ*) zu lesen; über נָבָל 9^b s. zu 14, 1. Uebrigens ist er stumm und still (vgl. syntaktisch Jes. 53, 7 Perf. mit folg. Imperf.); denn daß und was er leidet ist Gottes Fügung; mit dem Bekenntnis: Du hast es gethan (עָשָׂה so absolut wie 22, 32. 37, 5. 52, 11. Thren. 1, 21) beugt er sich unter seine gewaltige Hand. Ohne seinen Blick auf das Glück der Gottlosen abschweifen zu lassen, erkennt er in seinen Leiden Gottes Hand und weiß, daß er nichts Besseres verdient hat. Aber zu bitten, daß Gott Gnade für Recht ergehen lasse, ist ihm verstattet. נִגְעֶךָ nennt er sein Leiden wie 38, 12 als Schlag (Treff) göttlichen Zorns, תִּגְרַת יָדֶךָ (v. גָּרָה, aram. גְּרָא ziehen, zerren, reizen) als Aufregung, Herausforderung, Ankämpfung der Hand Gottes wider ihn, mit אֲנִי setzt er der allmächtigen Strafhand Gottes sich, den Ohnmächtigen, entgegen, welchem wenn es so fortgeht der Untergang gewiß ist. In v. 12 bringt er das Selbsterlebte auf einen allgem. Erfahrungsatz: in Ahndungen (תּוֹכָחוֹת v. תּוֹכַחַת Nebenform zu תּוֹכֵחָה) ob Verschuldung züchtigst du einen Mann (*perf. conditionale*), da machst du zerschmelzen, zerfallen (וַתֶּמֶס *fut. consec.* v. חָמַס zerflößen 6, 7), wie die Motte (Hos. 5, 12), sein Anmutiges (Jes. 33, 2) d. i. seine Leibesschöne (Iob 33, 21), so daß diese verfällt, wie ein mottenfräßiges Kleid verlumpt. So gar nichts ist es um alle Menschen. Sie sind sündig und nichtig. Es ist der Gedanke 6^c, der sich hier kehrversartig wiederholt. Die Musik fällt hier ein wie dort.

V. 13—14. Der D. erneuert schließlich die Bitte um Leidenslinderung, sie aus der Kürze der irdischen Pilgrimschaft begründend. Das dringliche שִׁמְעָה lautet hier volltönender שִׁמְעָה[1]. Neben den Gebetsworten erscheinen auch die Thränen hier als Gotte vernehmliches Gebet, denn wenn die Thore des Gebets als verschlossen erscheinen, so bleiben doch die Thore der Thränen unverschlossen (שערי דמעות לא ננעלו *Berachoth* 32^b. Als Erhörungsgrund macht David in Worten, die wir auch 1 Chr. 29, 15 aus seinem Munde vernehmen, die Bestandlosigkeit und Bedingtheit des irdischen Lebens geltend. גֵּר ist der Fremdling, welcher in einem Lande das nicht seine Heimat gastweise umherzieht und weilt, תּוֹשָׁב der Beisaß oder Schutzverwandte, der ohne von Haus

1) So Heidenheim und Baer nach Abulwalîd, Mose ha-Nakdan, Parchon, Efôdi. In Codd. findet sich dazu die masor. Bem. לית קמץ חטף oder לֵית d. h. „nur hier mit *Kamez chatef*“. Dieses ist euphonisch, wie in לְקָחָה Gen. 2, 23 und in manchen andern in unsern Ausg. verwischten Beispielen, s. Abulwalîd חרקמה ס׳ p. 198, wo auch מְטַהֲרוֹ = מָטְהָרוֹ 89, 45 unter diesen Beispielen aufgeführt ist (Ges. §. 10, 2 Anm.). Diese Häufung des *Schebâ compositum* unter Nichtgutturalen, denen ein Guttural folgt, war eine Liebhaberei Ben-Aschers im Unterschiede von Ben-Naftali. Abramsohn hält שְׁמֵעָה für eine Mischpunktation aus שִׁמְעָה Iob 34, 16 und שָׁמְעָה Dan. 9, 19., aber es ist nur eine das Wort nachdrücklicher machende Colorirung, wie Ben-Ascher sie liebte. Im biblischen Chaldaismus ist sie unter Nichtgutturalen auch da wo kein Guttural folgt üblich z. B. גְּלִי, גְּלִי, חֲבֵל, חֲדָם.

aus ein Anrecht zu haben sich da niedergelassen hat und auf Duldung angewiesen ist. Die Erde ist Gottes; was vom h. Lande gilt (Lev. 25, 23), gilt von der ganzen Erde; der Mensch hat kein Recht auf sie, er bleibt da so lange Gott es ihm vergönnt. כְּכָל־אֲבוֹתָי blickt zurück bis auf die Patriarchen (Gen. 47, 9 vgl. 23, 4). Israel hat zwar dermalen ein festes Wohnland, aber doch nur als Gabe seines Gottes und der Einzelne blos während seines nur spannenlangen Lebens. So möge denn J. — betet David — seinen Zornblick von ihm wegwenden, damit er aufglänze, sich aufheitere oder entwölke, ehe er hinfährt und es zu spät ist. חָשַׁע ist *imper. apoc. Hi.* für הַחְשַׁע (in Kal-Bed.), welcher weder wie חָרַב noch wie הַצַּל vocalisirt werden konnte; er sollte חְשַׁע lauten, lautet aber indem das *e* der offenen Sylbe dem *a* assimilirt ist ebenso wie Jes. 6, 10 der *imper. Hi.* v. שָׁעַע, ohne daß man *obline* (*oculos tuos*) = *connive* (Abulw.) zu erkl. hat, was ein gottesunwürdiger Ausdruck wäre, vielmehr: blicke von mir weg, vgl. dazu Iob 7, 19. 14, 6. Zu אַבְלִיגָה (vgl. arab. *ablaǵ* vom freien heitern Himmel, *tubliǵ* von der Sonne: sie kommt ins Heitere, entwölkt sich) ebend. 10, 20. 9, 27; zu בְּטֶרֶם אֵלֵךְ ebend. 10, 21; zu וְאֵינֶנִּי ebend. 7, 8. 21. Der Schluß des Ps. klingt also vielfach im B. Iob wieder. Das B. Iob ist mit demselben Räthsel beschäftigt, mit welchem der Ps. Aber es thut in Lösung desselben einen Schritt vorwärts. David weiß Sünde und Leiden, Zorn und Leiden nicht auseinanderzudenken, das B. Iob dagegen denkt Leiden und Liebe zusammen und hat in der Wahrheit, daß denen die Gott lieben auch das Leiden, selbst wenn es zum Tode wäre, zum Besten dienen muß, eine befriedigendere Lösung.

PSALM XL.

Dank, Selbstaufopferung und Bitte.

2 **Harrend harrte ich Jahve's,**
Da neigte er sich zu mir und hörte meinen Hülfruf.
3 **Und zog empor mich aus Wüstheits-Grube, aus Schlamm des Pfuhles**
Und stellte auf Felsen mein Füße, festigte meine Schritte.
4 **Und gab in meinen Mund ein neues Lied, Lob unserm Gotte —**
Es schauens viele und scheuen und fassen Vertraun zu Jahve.

5 **Heil dem Manne, welcher Jahve macht zu seinem Vertrauensgrund**
Und nicht sich wendet zu Uebermütigen und lügnerisch Abtrünnigen.
6 **Viel hast du ausgeführt, Jahve mein Gott, deiner Wunder und Gedanken für uns;**
Nichts ist dir zu vergleichen,
Sonst würd' ich Kund' und Aussage thun —
Sie sind zu gewaltig um herzuzählen.

7 **Schlacht- und Speisopfer begehrst du nicht,**
Ohren hast du mir gegraben,
Brand- und Sündopfer verlangst du nicht.
8 **Da sprach ich: „Sieh, ich komme mit der Rolle des Buchs des über mich geschriebnen.**
9 **Zu thun deinen Willen, mein Gott, begehr' ich,**
Und dein Gesetz ist inmitten meines Innern."

10 Ich brachte Freudenkunde von Gerechtigkeit in großer Gemeinde,
Siehe meine Lippen verschloß ich nicht;
Jahve, du, du weißt es.
11 Deine Gerechtigkeit verbarg ich nicht inmitten meines Herzens,
Deine Treue und dein Heil sprach ich aus,
Nicht verhehlt ich deine Gnad' und Wahrheit großer Gemeinde.
12 Du deinerseits, Jahve, wirst nicht verschließen gegen mich dein Erbarmen,
Deine Gnade und Wahrheit werden immerfort mich schirmen.
13 Denn umringt haben mich Uebel bis zur Unzählbarkeit,
Erfaßt haben mich meine Verschuldungen und ich vermag nicht zu sehen;
Sie sind zahlreicher als die Haare meines Hauptes,
Und mein Herz hat mich verlassen.
14 O wolle, Jahve, mich erretten;
Jahve, mir zum Beistand eile!
15 Zu Schanden und zu Schmach mögen werden zusamt die meine Seele
suchen, sie hinzuraffen,
Rückwärts weichen und beschimpft werden die mein Unglück wollen.
16 Erstarren mögen ob des Straflohns ihrer Schande
Die da sagen mir: Ei da, ei da!
17 Fröhlich werden und sich freuen mögen sich in dir alle die dich suchen,
Immerfort sagen „Hochgefeiert sei Jahve" die da lieben dein Heil.
18 Bin ich gleich elend und arm,
Der Allherr wird für mich sorgen.
Mein Beistand und mein Befreier bist du!
Mein Gott, zögere nicht!

Auf Ps. 39 folgt Ps. 40., weil die Dankesworte, mit denen er beginnt, wie das Echo der Bittworte jenes sind. Er gehört, wenn er davidisch und nicht vielmehr jeremianisch ist — eine Frage, die sich nur mit Hinzunahme von Ps. 69 (s. daselbst) entscheiden läßt — in die Reihe der zwischen Gibea Sauls und Ziklag entstandenen. Mit den Rückweisungen auf die Thora, an denen die Ps. der saulischen Zeit reich sind, stimmt die Erwähnung der Buchrolle v. 8., außerdem der gelobte Lobpreis Jahve's בְּקָהָל v. 10 f. vgl. 22, 26. 35, 18, zahlreicher als die Haare des Hauptes v. 13 vgl. 69, 5, der Wunsch רַצֵּהוּנִי v. 12 vgl. 25, 21., das höhnende הֶאָח הֶאָח v. 16 vgl. 35, 21, 25 und manches Andere, s. darüber Hebräerbr. S. 457. Die 2. Hälfte ist in Ps. 70 verselbständigt. Sie ist weit fähiger einen selbständigen Ps. zu bilden als die erste, welche nur in die Vergangenheit zurückblickt und ebendeshalb auch ohne Bitte ist.

Charakteristisch für diesen Ps. sind die eher nach Gebets- als Liedweise langen Zeilen, welche mit unverhältnismäßig kürzeren wechseln. Gesellt man zu diesen langathmigen Zeilen noch einige gleichfalls mehr oder weniger indicirte andere, so läßt sich der Ps. leicht in 7 sechszeilige Str. zerlegen.

Der Hebräerbrief 10, 5—10 faßt v. 7—9 dieses Ps. in Anschluß an LXX als Wort des in die Welt eintretenden Christus. Daß diese Auffassung des Ps. typisch vermittelt ist, unterliegt gerade hier im Hinblick auf die 2. Hälfte des Ps. keinem Zweifel. Worte Davids des Gesalbten, aber erst auf dem Wege zum Throne Befindlichen, sind vom h. Geiste, dem Geiste der Weissagung, so gestaltet, daß sie zugleich wie Worte des durch Leiden zur Herrlichkeit gehenden anderen David lauten, dessen Selbstopfer die Endschaft der Thieropfer und dessen Person und Werk Kern und Stern der Gesetzesrolle ist. Den ganzen Ps. typisch-prophetisch zu verstehen werden wir dadurch nicht veranlaßt. Er steigt von der typisch-prophetischen Höhe, zu der er aufgestiegen, schon von v. 10 an wieder herunter: von v. 13 an ist der in v. 10. 11 abklingende typisch-prophetische Ton gänzlich verklungen.

V. 1—4. David, den wir, wenn auch wie bei dem gleicherweise jeremianisch lautenden Ps. 31 nicht ohne Bedenken, als Verf. gelten lassen, befindet sich zur Zeit in einer Lage, in welcher er einerseits Geretteter, andererseits noch Gefährdeter ist. In solcher Lage hat der Lobpreis billig den Vortritt, wie überh. nach 50, 23 Dank der Weg zum Heile ist. Seine Hoffnung, obwol תּוֹחֶלֶת מְמֻשָּׁכָה Spr. 13, 12., hat ihn nicht getäuscht, er ist errettet und kann nun wieder ein neues Danklied singen, ein vertrauenstärkendes Beispiel für Andere. קַוֹּה קִוִּיתִי ich harrte andauernd und anhaltend; ה ist nicht Voc. wie 39, 8., sondern Acc. wie 25, 5. 130, 5. Zu נִיט ist אָזְנוֹ hinzuzudenken, obwol sich nach 17, 6. 31, 3 statt des *Kal* das *Hi.* נִיט erwarten ließ. בּוֹר שָׁאוֹן bed. nicht Grube des Wassergebrauses, da שׁאוֹן für sich allein (s. dagegen 65, 8. Jes. 17, 12 f.) nicht diese Bed. hat und überdies „rauschende" (Hgst.), wilde Wasser einer Grube oder Cisterne kein naturwahres Bild ergeben; auch nicht Grube des Einsturzes, da שְׁאָה die Bed. *deorsum labi* nicht aufweist, sondern: der Verwüstung, des Verderbens, des Untergangs (Jer. 25, 31. 46, 17)., s. oben zu 35, 8. Ein anderes Bild: Schlamm des Moores (יָוֵן nur hier u. 69, 3) d. i. Wasser, in deren Schlammboden man nicht fußen kann — eine Wortverbindung wie מְשַׁר־גֶּשֶׁם Zach. 10, 1. אַדְמַת־עָפָר Dan. 12, 2., in der Mischna *Mikwaoth* IX, 2 durch טִיט חבורות (Schlamm der Wassergruben) erklärt. Von da stellte J. seine Füße auf einen Felsen, festigte seine Schritte d. i. entnahm ihn der Gefahr, die ihn umschloß, und gab ihm festen Grund unter seinen Füßen. Der hohe Fels und die festen Schritte sind Gegens. der tiefen Grube und des nachgiebigen Schlammbodens. Diese Rettung ward ihm neuer Stoff des Dankes (vgl. 33, 3), ward in seinem Munde „Lobpreis unserm Gotte", denn die Rettung des erwählten Königs ist That des Gottes Israels zum Besten seines erwählten Volkes. Die Futt. 4^b (mit gleicher Alliteration wie 52, 8) geben sich durch ihre Häufung als von Gegenwärtigem und Fortwährendem gemeint.

V. 5—6. Selig preist er den Mann, der sein Vertrauen (מִבְטַחוֹ mit latentem Dag. wie nach Kimchi auch 71, 5. Iob 31, 24. Jer. 17, 7) auf J. setzt, den Gott, der schon durch zahllose Wunderbeweise sich an Israel verherrlicht hat. Nachklang dieses אֲשֶׁרֵי ist Jer. 17, 7. Wie davidisch es lautet, zeigt 52, 9 (vgl. 91, 9). Absichtlich heißt es nicht הָאִישׁ, sondern הַגֶּבֶר, welches besser den Mann als zum Selbstvertrauen versuchten bez. רְהָבִים von רָהָב (nicht von רָהַב) sind die Ungestümen, die in ihrem Uebermut alles niederwerfen; שָׂטֵי כָזָב „Lügen-Abweichende" שׂוּט = שָׂטָה vgl. 101, 3) heißen die statt der Wahrheit der Lüge ergebenen Abtrünnigen: כזב als Acc. des Zieles zu fassen ist bei der genit. Verbindung wenigstens mislich, es als Gen. im Sinne des Objektsacc. wie הֹלֵכִי תֹם Spr. 2, 7) zu fassen ist deshalb unthunlich, weil שׂוּט (שׂטה) keinen trans. Sinn zuläßt, כזב ist also *gen. qualit.* wie אָוֶן 59, 6. Diese 2. Str. enthält zwei Nutzanwendungen des Selbsterlebten. Der Gottvertrauende erscheint dem D. von da aus als überglücklich und eine weite Perspective auf Gottes gnädiges Walten über sein Volk eröffnet sich ihm. נִפְלָאוֹת sind verwirklichte Gottesgedanken und מַחֲשָׁבוֹת sich

verwirklichende, wie Jer. 51, 29. Jes. 55, 8 f.; רַבּוֹת ist Praedicatsacc.: in großer Zahl, reicher Fülle, אֵלֵינוּ „für uns“ wie z. B. Jer. 15, 1 (Ew. §. 217c). Sein auf Israel gerichtetes Thun war von je eine sich verwirklichende und offenbarende Fülle von Wunderthaten und Heilsentwürfen — es gibt nicht עָרֹךְ אֵלֶיךָ eine Möglichkeit des Vergleichs mit dir, *οὐκ ἔστι* (Ew. §. 321c) *ἰσοῦν τί σοι*, עָלֶיךָ wie 89, 7. Jes. 40, 18., sie sind zu gewaltig (עָצַם von gewaltiger Summe wie 69, 5. 139, 17 vgl. Jer. 5, 6), als daß man sie hererzählen könnte. Ebendas mit andern Worten besagt nach Ros. Stier Hupf. auch אין ערך אליך: es ist nicht möglich sie dir (vor dir) darzulegen, aber daß der Mensch Gotte seine Wunder und Heilsgedanken „darlege“ (S. *ἐκθέσθαι*) oder herordne (Trg. Hier.), ist eine ungeziemende Vorstellung. Mit Recht finden LXX Syr. Vulg. Jefeth in אין ערך אליך eine Aussage der Unvergleichlichkeit Gottes. Die folg. Cohortativformen אַגִּידָה וַאֲדַבֵּרָה lassen sich nach Iob 19, 18. 16, 6. 30, 26. Ps. 139, 8 als Vordersatz des Folg. fassen: will ich sie verkündigen und ausreden, so sind sie zu gewaltig um sie herzuzählen (Ges. §. 128, 1d), die Accentuation aber faßt sie als nachschlagendes Satzglied: ich würde (wie 51, 18. 55, 13. Iob 6, 10) sie verkünden und ausreden. Er würde das, aber weil Gott in der Fülle seiner Wunder und Heilsgedanken schlechthin ohne Gleichen ist, muß er es bleiben lassen — sie sind so gewaltig, daß das Hererzählen derselben weit hinter ihrer gewaltigen Fülle zurückbleibt. Die Worte *alioqui pronunciarem et eloquerer* haben die Art eines Zwischensatzes, was, wie v. 7 zeigt, dem Stile dieses Ps. gemäß ist.

V. 7—9. Die Gedankenverknüpfung ist klar: groß und viel sind deine Gnadenerweise, wie soll ich dir dafür danken? Auf diese Frage gibt er erst eine negative Antwort: Gott mag keine äußeren Opfer. Die Opfer werden zwiefach benannt *α*) nach ihrem Material: זֶבַח Thieropfer und מִנְחָה Mehlopfer (mit Einschluß des נֶסֶךְ Weinopfers, welches die unveräußerliche Beigabe der begleitenden Mincha ist); *b*) nach ihrem Zweck, wonach sie entweder, wie hauptsächlich עוֹלָה, Zuwendung des göttlichen Wolgefallens, oder, wie hauptsächlich חַטָּאת (hier חַטָּאָה), Abwendung des göttlichen Misfallens vermitteln. Daß זֶבַח u. עוֹלָה voranstehen, hat darin noch seinen bes. Grund, daß זֶבַח speciell die Schelamim-Opfer bez. und dem Bereiche dieser das eig. Dankopfer, näml. das Tôda-Schelamim-Opfer, angehört, und daß עוֹלָה als das Opfer der Anbetung *προσευχή*, welche immer auch generelle Danksagung *εὐχαριστία* ist, neben den Schelamim dem Dankenden am nächsten liegt. Wenn von Gott gesagt wird, daß er solche unpersönliche Opfer nicht möge und verlange, so ist so wenig als Jer. 7, 22 vgl. Am. 5, 21 ff. gemeint, daß die Opferthora nicht göttlichen Ursprungs sei, wol aber daß der wahre wesentliche Gotteswille nicht auf solche Opfer gehe. Zwischen diesen gleichlaufenden Aussagen 7a und 7c steht אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִי. Bei dieser Stellung liegt es nahe, mit Ros. Ges. de W. Stier zu erklären: die Ohren durchbohrtest du mir = dies prägtest du mir offenbarend ein, diesen Aufschluß gabst du mir. Aber obschon כָּרָה graben auch in dem Sinne von Durchgraben zulässig ist (s. zu 22, 17), so spricht doch ge-

gen diese Erklärung 1) daß sich dann nach der RA חֵעִיר אָזֶן, גָּלָה אָזֶן, פָּתַח אָזֶן statt אָזְנַיִם vielmehr אָזֶן erwarten ließe, da der innere Sinn, an welchem die äußerlichen Sinneswerkzeuge mit ihren Funktionen ihren Einheitsgrund haben, gew. singularisch bez. wird; 2) daß חָפַצְתָּ, בָּרִיתָ, שָׁאָלְתָּ syntaktisch auf gleiche Linie gestellt sind. So wird also eben mit jenem אזנים כרית לי die Antwort ihrer positiven Seite nach beginnen, und dafür spricht die Grundstelle 1 S. 15, 22: *Hat Jahve Gefallen an Ganz- und Schlachtopfern wie daran, daß man gehorche der Stimme Jahve's? Siehe Gehorchen ist besser als Schlachtopfer, Aufmerken besser als Widderfett!* Die Aussage Davids ist der Widerhall dieser Aussage Samuels, mit welcher dem Königtum Sauls das Todesurtheil gesprochen und also dem künftigen Königtum Davids der Weg gottgefälligen Bestandes vorgezeichnet ward. Gott will — sagt David — nicht äußere Opfer, sondern Gehorsam; Ohren hat er mir gegraben d. i. den Gehörsinn angebildet, die Fähigkeit zu hören verliehen und eben damit die Weisung zu gehorchen gegeben.[1] Der Sinn ist nicht der daß ihm Gott Ohren verliehen, um jenen Aufschluß über den wahren Gotteswillen zu vernehmen (Hupf.), sondern überhaupt um Gottes Wort zu hören und dem gehörten zu gehorsamen. Nicht Opfer will Gott, sondern hörende Ohren und also Hingabe der Person selber in willigem Gehorsam. Nach Ex. 21, 6. Dt. 15, 17. „du hast mich dir לְעֶבֶד עוֹלָם angeeignet" zu erkl. wäre nicht unzusammenhangsgemäß, wird aber schon dadurch ausgeschlossen, daß es nicht אָזֶן, sondern אָזְנַיִם heißt. Ueber die verallgemeinernde Uebers. der LXX *σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι*, wonach Apollinaris *αὐτὰρ ἐμοὶ βροτέης τεκτήναο σάρκα γενέθλης* und die Itala (auch noch *Psalterium Romanum*): *corpus autem perfecisti mihi* übers., s. zu Hebr. 10, 5 S. 460 f. Das folg. אָז אָמַרְתִּי leitet nun den Ausdruck des Gehorsams ein, mit welchem er sich Gotte zu Diensten gestellt hat, als er inne ward, was Gottes eigentlicher Wille an ihn sei. Darauf hin, daß Gehorsam und nicht Opfer ihm als Gottes Wille und Forderung kund geworden, hat er gesprochen: *„siehe ich komme"* u. s. w. Mit הִנֵּה בָאתִי (griechisch *ἰδοὺ ἥκω*) stellt sich der Diener auf den Ruf seines Herrn Num. 22, 38. 2 S. 19, 21. Daß dann die Worte בִּמְגִלַּת סֵפֶר כָּתוּב עָלָי einen Zwischensatz bilden, ist nicht wahrsch., da v. 9 jenes הנה באתי nicht fortsetzt, sondern ein neuer Satz ist. Wir fassen ב wie 66, 13 als das der Begleitung, die Buchrolle ist die auf Thierhaut geschriebene zusammengerollte Thora, bes. das Deuteronomion, welches nach dem Königsgesetz Dt. 17, 14—20 das Vademecum des Königs Israels sein soll, und עָלַי kann nicht, sinnverwandt dem folg. בְּמֵעַי, s. v. a. mir ins Herz geschrieben bed. (de W. Then.) — eine Bed., die עָלַי anderwärts, wie schon Mr. richtig entgegnet hat, mittelst einer hier unstatthaften Anschauung gewinnt — vielmehr bez. diese Präpos. hier wie 2 K. 22, 13 das Obj. des Inhalts, denn כָּתַב עַל

1) Aehnlich im tamulischen Kural, Uebers. Grauls S. 63 Nr. 418: Ein Ohr, das nicht durch Hören gehöhlt ward, hat, wenn auch hörend, Nichthörens-Art." Das „Höhlen" bed. hier Oeffnung des inneren Gehörsinns durch Unterricht. Ueber das ägyptische *ăden* (אזן?) durchbohren = aufmerken s. DMZ XXV, 620.

bed. über jem. schreiben, so daß er der bezielte Gegenstand (z. B. des schriftlich gemachten richterlichen Erkenntnisses Iob 13, 26) ist. Weil J. vor allem Gehorsam gegen seinen Willen fordert, kommt David mit der Urkunde dieses Willens, der Thora, die ihm, dem Menschen und insbes. dem König, das rechte Verhalten vorschreibt. So dem Gotte der Offenbarung sich darstellend kann er v. 9 sagen, daß williger Gehorsam gegen Gottes Gesetz seine Freude ist, wie er denn das geschriebene Gesetz sich auch ins Herz oder, wie der noch stärkere Ausdruck hier lautet, in die Eingeweide geschrieben weiß; die Hauptform des Plur. von מְעֶה (מְעִי) kommt im A. T. nicht vor, sie lautete מְעִים, nach gangbarer jüd. Aussprache מְעִרִם (was Kimchi als Dual erkl.), und das Wort bed. eig. (s. zu Jes. 48, 19) die Weichtheile des Körpers, welche auch sonst, wie das seiner urspr. Bed. nach syn. רַחֲמִים, vorzugsweise als Sitz des Mitleids, aber auch der Angst und des Schmerzes erscheinen, nur hier als Ort geistigen Besitzes, wol aber mit dem Nebenbegriff liebender Aufnahme und Bewarung (vgl. syr. סם בגי מיציא *som b^{e}gau m^{e}ajo* ins Herz schließen = lieben). Daß die Thora auf die Tafeln des Herzens zu schreiben sei, deutet schon das Deuter. an Dt. 6, 6 vgl. Spr. 3, 3. 7, 3. Diese Verinnerlichung der Thora in dem bisher gottentfremdeten Volke ist nach Jer. 31, 33 das Charakteristische der N. B. Aber auch im A. T. gibt es in der Masse Israels ein עַם תּוֹרָתִי בְלִבָּם Jes. 51, 7 und auch schon im A. T. heißt gerecht אֲשֶׁר תּוֹרַת אֱלֹהָיו בְּלִבּוֹ 37, 31. Als einen solchen der die Thora in sich, nicht blos bei sich hat, stellt sich David auf dem Wege zum Throne Gotte dar.

V. 10—11. Von הִנֵּה bis מֵעַי reicht die durch אָז אָמַרְתִּי eingeführte Selbstdarstellung vor J., also fügt sich בִּשַּׂרְתִּי an אמרתי und das mitten unter Perf. stehende אֶכְלָא bez. Mitvergangenheit. Es ist alles Rückblick. בִּשֵּׂר (√בשׂר) bed. von der sinnlichen Grundbed. abschaben, abkratzen, glatt reiben aus: jemanden glätten, *to glad one* d. i. *vultum ejus diducere,* ihn freundlich und froh machen, insbes. durch eine gute Nachricht erfreuen (z. B. *baśarahu* oder *baśśaruhu bi-maulûdin* er hat ihn durch die Nachricht von der Geburt eines Sohnes erfreut),[1] im Hebr. geradezu *εὐαγγελίζειν* (— *ζεσθαι*) und nur misbräuchlich einmal 1 S. 4, 17 von unerfreulicher Meldung. Er hat das Evangelium von Jahve's rechtfertigendem und gnädigem Walten, welches nur gegen die Verächter seiner Liebe in ein strafgerechtes umschlägt, dem ganzen Israel verkündigt und kann sich auf den Allwissenden berufen (Jer. 15, 15), daß er seinen bekennenden Lippen weder aus Menschenfurcht, noch aus Scham und Trägheit Einhalt that. Das heilsordungsmäßige Verhalten Gottes als Thatbestand heißt צֶדֶק und als Eigenschaft seiner heiligen Liebe צְדָקָה, so wie אֱמוּנָה seine die gegebenen Verheißungen erfüllende, die Hoffnung nicht zuschanden werden lassende Treue, und תְּשׁוּעָה seine thatsächliche Heilserweisung ist. Diesen reichen Stoff evangelischer Verkündigung, der sich in die zwei Worte חֶסֶד וֶאֱמֶת, das

1) s. Fleischer in Merx' Archiv I, 238—40.

A und *Ω* der heilsgeschichtlichen Selbstbezeugung Gottes, fassen läßt, hat er nicht wie ein todtes unfruchtbares Wissen tief und verborgen im Herzen schlummern lassen. Das neue Lied, das J. ihm in den Mund gab, hat er auch wirklich gesungen. Bis hieher die 1. Hälfte des Liedes, welche für Vergangenes dankt.

V. 12—13. Aus dem Danke entwickelt sich nun rechter Gebetskunst gemäß die Bitte. In abwehrender Bitte an Gott steht immer אַל und לֹא in verbietendem Befehl Gottes an den Menschen; auch hier hat לֹא nicht den deprecativen Sinn von אַל, sondern לֹא תִכְלָא ist Ausdruck zuversichtlicher Erwartung. Die beiden כָּלָא v. 10 und hier stehen in Wechselbez.: er hemmte seine Lippen nicht, so möge denn J. seinerseits nicht sein Erbarmen hemmen, so daß es sich nicht gegen ihn regte (מִמֶּנִּי). Ebenso correlat sind Gnade und Wahrheit v. 11 und hier: er wünscht beständig unter dem Schirm dieser beiden heilschaffenden Mächte zu stehen, die er dankbar vor ganz Israel verkündigt hat. Mit כִּי v. 13 begründet er diese Wünsche aus seinem dringenden Bedürfnis. רָעוֹת sind die Uebel, welche als Prüfungs- oder als Züchtigungsleiden auch über den Gerechten kommen 34, 20. אָפְפוּ עָלַי (√ אס drehen, wenden) ist umständlicherer Ausdruck für אֲפָפוּנִי 18, 5. Seine Missethaten haben ihn erfaßt d. i. in ihren Folgen gepackt (הִשִּׂיג wie Dt. 28, 15. 45 vgl. לָבַד Spr. 5, 22), indem sie sich in Leidensverhängnisse verwandelt haben. Er kann nicht sehen, weil er von allen Seiten dicht umstellt und der freie Blick ihm dadurch ganz benommen ist (sonst von geschwundener Sehkraft 1 S. 3, 2. 4, 15. 1 K. 14, 4); die Erkl.: ich vermag nicht zu überschen, näml. ihre Zahl (Hupf. Hitz.), legt in den Ausdruck mehr als er sprachgebräuchlich ausdrückt. Sein Herz d. i. die Kraft des Lebenszusammenhalts hat ihn verlassen, er ist fassungslos, mutlos, wie verzweifelt (38, 11). Dieses Gefühl des Sündenelends ist der saulischen Zeit des Ps. nicht entgegen, s. zu 31, 11.

V. 14—16. In solchen Leiden, die, je länger sie andauern, ihn desto mehr vor sich selber als Sünder enthüllen, fleht er um schleunige Hülfe. Der Hülfruf v. 14 wendet sich mit רְצֵה an Gottes Willen, denn dieser ist die Wurzel aller Dinge; übrigens lautet er ähnlich wie 22, 20 (38, 23). Der Verfolgte wünscht, daß das Vorhaben seiner Todfeinde an Gottes Schutze abprallen und schmählich mislingen möge. Ueber בּוֹשׁ s. zu 6, 11 und über חָפֵר zu 35, 4. Zu מְבַקְשֵׁי נַפְשִׁי tritt erläuternd und schärfend לְסִפּוֹתָהּ *ad abripiendam eam* (mit dagessirtem פ nach Ges. §. 45, 2. Ew. §. 245[a], nicht, wie Ges. *thes.* p. 1235 angibt, aspirirtem[1]). יָשֹׁמּוּ von שָׁמֵם erstarren, hier von jener äußeren und inneren Paralyse, welche die Folge überwältigenden und wie bezaubernden Entsetzens

1) Nach ל fällt die Aspiration gewöhnlich wie nach מ Gen. 23, 6 weg. So hier und 118, 13. Est. 6, 13. Gen. 23, 8. 1 K. 8, 12. 2 Chr. 32, 3., jedoch mit Ausnahmen, wie לְנָתוֹשׁ וְלִנְתוֹץ Jer. 1, 10 u. ö., לְשַׁדּוֹד ebend. 47, 4.; nach ב und כ pflegt sie zu bleiben, wie 87, 6. Iob 4, 13. 33, 15. Spr. 24, 17. Thren. 1, 7. 2 S. 3, 34. 1 K. 1, 21. Koh. 5, 10. Gen. 23, 6., jedoch mit Ausnahmen, wie בְּשָׁכֵן Gen. 35, 22. בְּשָׁפְכָהּ Ez. 17, 17 (neben constantem לְשָׁפְכָהּ). כְּזָכְרִי Jer. 17, 2. In Gen. 23, 2 ist nach der Regel לִבְכֹּתָהּ punktirt (mit זיירא כ').

ist und von den Arabern *rʿb* oder *raʿb* (Lähmung vor Schrecken) genannt wird. Ein auf יָשֹׁמּוּ folg. עַל hat die Präsumtion für sich, Gegenstand und Grund dieses Entsetzens einzuführen, also nicht: zum Lohne, infolge ihrer Schandbarkeit, was nicht עַל־עֵקֶב, sondern accusativisch עֵקֶב (Jes. 5, 23) heißen würde, vielmehr: ob des Lohnes (19, 12) ihrer Schande (vgl. aus derselben Zeit 109, 29. 35, 26) d. h. des in ihrem Zuschandenwerden bestehenden (Hitz.). Die Ferse heißt עָקֵב عَقِب als gekrümmte, davon wird ein Verbum עָקַב jemandem auf die Ferse treten, auf der Ferse folgen, hinter etwas her s. gebildet und auf dieses *v. denom.* zurückgehend bed. עֵקֶב das Hinterdreinkommen d. i. Folge, Lohn einer Sache (vgl. عُقْب عَقْب *posteritas* Nachkommen). Das לְ von לִי ist das des Bezugs wie auch 3, 3. 41, 6. הֶאָח הֶאָח (Aq. ἀὰ ἀά, αὐτῇ συγχρησάμενος, wie Euseb. sagt, οὕτως ἐχούσῃ τῇ Ἑβραϊκῇ φωνῇ) ist Ausruf sarkastischer Freude, die am Unglücke des Andern ihre Befriedigung findet (35, 25).

V. 17—18. Zu v. 17 vgl. 35, 27. David wünscht wie dort, daß die Frommen sich herzinniglich freuen mögen in Gott, dem Ziele ihres Verlangens, und daß sie ob des offenbar gewordenen Heils, das sie liebhaben (2 Tim. 4, 8), immerfort sagen mögen: Groß d. i. hochgefeiert werde J.! In v. 18 kommt er mit וַאֲנִי auf seinen jetzt hülflosen Zustand zurück, aber nur um diesem das Bekenntnis zuversichtlicher Hoffnung entgegenzusetzen. Zwar ist er עָנִי וְאֶבְיוֹן (wie 109. 22. 86, 1 vgl. 25, 16), aber der Allwaltende wird für ihn sorgen, *Dominus solicitus erit pro me* (Hier.), חָשַׁב in dem Sinn, in welchem v. 6 der מחשבות d. i. Heilsgedanken Gottes gedacht wurde (vgl. den entsprechenden nordpalästinischen Ausdruck Jon. 1, 6). Ein Seufzer nach baldiger Hülfe schließt diese 2. Hälfte des Ps. אֲדֹנָי אַל־תְּאַחַר wie Dan. 9, 19 hat pausales *Pathach;* das *Zere* des *fut. Pi.* geht nie wie das des *fut. Hithpa* in *Kamez* über. Die 1. Hälfte des Ps. ist ganz und gar Dank, die 2. ganz und gar Bitte; die Bitte ist nach Art rechter Gebetskunst 50, 23 auf Dank gestellt.

PSALM XLI.

Klage eines Leidenden über feindliche und heimtückische Umgebung.

2 Selig wer auf den Leidenden Acht hat,
Am Unglückstage wird Jahve ihm heraushelfen.
3 Jahve wird ihn schirmen und erhalten,
Daß er glücklich gepriesen wird im Lande,
Und nicht gibst du ihn in seiner Feinde Gier.
4 Jahve wird ihn stützen auf dem Siechbett,
All sein Lager wendest du, wenn er erkrankt ist.

5 Ich, ich spreche: Jahve, sei lind mir,
O heile meine Seele, denn ich hab' an dir gesündigt.

6 Meine Feinde aber sprechen Böses von mir:
„Wann wird er sterben und untergehn sein Name?!“
7 Und kommt einer nachzusehn, so redet er Trug,
Sein Herz sammelt sich Grundloses ein,
Er geht hinaus, sagt es weiter.

8 Zusamt zischeln wider mich miteinander all meine Hasser,
Wider mich erdenken sie Schlimmes mir:
9 „Ein heillos Uebel ist ihm angeschweißet,
Und einmal darniederliegend wird er nicht wieder aufstehn.“
10 Selbst der Mann meiner Freundschaft, auf den ich vertraute,
Der mein Brot aß, hebt hoch wider mich die Ferse.

11 Und du, Jahve, sei lind mir und richte mich empor,
So will ich vergelten ihnen.
12 Daran erkennen möcht' ich, du habest Gefallen an mir:
Daß nicht jubeln darf mein Feind über mich.
13 Und ich, in meiner Lauterkeit hältst du mich aufrecht,
Und stellst fest mich hin vor dir auf ewig.
14 **Gebenedeiet sei Jahve der Gott Israels**
von Ewigkeit zu Ewigkeit.
Amen, Amen.

Auf einen Ps. mit אשרי folgt ein mit אשרי beginnender, so daß zwei Ps. mit אשרי das mit אשרי beginnende 1. Psalmbuch schließen. Ps. 41 ist aus der absal. Verfolgungszeit. So wie der Jahveps. 39 mit dem Elohimps. 62 ein zusammengehöriges Paar aus dieser Zeit bildet, so auch der Jahveps. 41 mit dem Elohimps. 55. Diesen zwei Ps. ist das gemeinsam, daß die Klage über Feinde mit bes. Wehmut bei einem treulosen Busenfreund verweilt. In Ps. 41 preist David den Segen aufrichtigen Mitleids und schildert die Feindschaft und Falschheit, die er selbst in seiner Krankheit erfährt, bes. von einem nächststehenden Freunde. Es ist eben dieselbe Person, über die er Ps. 55 klagt, daß sie ihm das tiefste Weh verursache — keine ideale Figur (Hgst.), denn diese Ps. haben die ausgeprägteste zeitgeschichtliche individuelle Physiognomie. In Ps. 55 wünscht sich der D. Taubenflügel, um fern von der Stadt sich ein sicheres Plätzchen in der Wüste suchen zu können, denn in der Stadt herrscht ein tückisches, gewaltthätiges, unheilvolles Treiben, und das Unwetter einer weitverzweigten Verschwörung, in die er selbst seinen innigstverbundenen Freund verwickelt sieht, bereitet sich vor. Wir brauchen zu dem im 2. B. Sam. Erzählten nur einige Züge aus den beiden Ps. zu ergänzen, so finden diese in der Entstehungszeit der Empörung Absaloms befriedigende Erklärung. Der treulose Freund ist jener Ahitôfel, dessen Rathschläge nach 2 S. 16, 23 bei David fast das Ansehen göttlicher Orakel hatten. Absalom mochte eine andauernde Krankheit seines Vaters benutzen, um die Rolle des sorgfältigen unparteiischen Richters zu spielen und das Herz der Männer Israels zu stehlen; Ahitofel unterstützte ihn dabei und in 4 Jahren seit Absaloms Wiederaussöhnung mit seinem Vater war man am Ziele. Diese 4 Jahre waren für David eine Zeit steigender Besorgnis und Bekümmernis, denn verborgen kann ihm nicht geblieben sein was man vorhatte, aber er besaß weder Mut noch Kraft, das frevle Beginnen im Keime zu ersticken: die Liebe zu Absalom hielt ihn zurück, das Bewußtsein seiner ruchbar gewordenen Schand- und Blutthat benahm ihm die Freudigkeit energischen Einschreitens und das Bewußtsein der göttlichen Gerichte, die seiner Sünde folgen sollten, mußte ihn bestimmen, ohne alles Selbstwirken den Ausgang der unter seinen Augen reifenden

Verschwörung dem göttlichen Erbarmen anheimzustellen. Von solchen Erwägungen aus verlieren Ps. 41 u. 55 das der Zeitgeschichte Davids fremde Aussehn. Eine Bestätigung ihrer dav. Abfassung ist der verwandte Inhalt von Ps. 28.

Jesus erklärt Joh. 13, 18., daß in der That Judas Ischarioths Ps. 41, 10 ὁ τρώγων μετ᾽ ἐμοῦ τὸν ἄρτον ἐπῆρεν ἐπ᾽ ἐμὲ τὴν πτέρναν αὐτοῦ (nicht nach LXX) sich erfülle, und Joh. 17, 12. Act. 1, 16 setzen im Allgem. voraus, daß That und Geschick des Verräthers in der alttest. Schrift geweissagt seien, näml. in den dav. Ps. der absal. Zeit — der Verrath und das Ende Ahitôfels gehören zu den hervorstechendsten typischen Zügen des Leidens Davids in diesem zweiten Verfolgungsstadium (s. Hofmann, Weiss. u. Erf. 2, 122).

V. 2—4. Der Ps. beginnt mit Anpreisung des verheißungsreichen Geschickes des Mitleidigen. דַּל ist allgem. Bez. des Armen (z. B. Ex. 30, 15), des Kranken und Schwächlichen (Gen. 41, 19), des Gemütskranken (2 S. 13, 4) und überh. des äußerlich oder innerlich Wankenden und also Hinfälligen. Einem solchen theilnehmende Achtsamkeit, bedachtsame Rücksichtnahme zuwenden (חָשַׂכִּיל אֶל wie Neh. 8, 13 vgl. עַל Spr. 17, 20 und לְ Spr. 21, 12) hat große Verheißung. Das V. חָיָה, welches sonst auch wieder ins Leben rufen bed. (71, 20), hat hier neben Bewarung, näml. vor dem Untergang, die Bed. der Lebenserhaltung oder Lebensfristung (wie 30, 4. 22, 30). Das *Pu.* אֻשַּׁר bed. beglückt werden (Spr. 3, 18), aber auch declarativ: glücklich gepriesen w. (Jes. 9, 15), hier des dabei stehenden בָּאָרֶץ wegen letzteres; das *Chethîb* וְאַשַּׁר stellt das als selbständige Verheißung hin, was das *Kerî* וְאָשַׁר der vorausgegangenen als Folge anfügt. אַל 3ᶜ (vgl. 34, 6 u. ö.) verneint mit Sympathie; נְתַן בְּנַפְשׁ wie 27, 12. Das Stützen 4ᵃ ist Aufrechthalten, welches dem Hinabsinken in Tod und Grab wehrt; דְּוִי (= *davj*, gleiche Form wie סְחִי, סְנֵה Ew. § 147ᵃ) bed. Siechtum. Versteht man 4ᵃ vom Stützen des Kopfes nach Art eines Krankenpflegers (vgl. Hohesl. 2, 6), so wird man 4ᵇ mit Mendelss. u. A. vom Umbetten des Lagers verstehen. Aber wozu dann כל? מִשְׁכָּב ist das Krankenlager Ex. 21, 18 im Sinne der Bettlägerigkeit und חָפַכְתָּ vgl. 30, 12 deren Wandlung in Genesung. Mit כל־משכבו ist nicht das jedesmalige Daniederliegen eines solchen gemeint, sondern das Leiden, das ihn daniedergeworfen, in seinem ganzen Umfang. Dieses wendet oder wandelt J., so oft ein solcher erkrankt ist (בְּחָלְיוֹ bei seiner Erkrankung parall. mit על־ערש דוי). Er gibt dem Krankenlager ganz und gar, ohne daß ein Krankheitsrest zurückbleibt, die Wendung zur Genesung.

V. 5—7. Gegen ihn, den D., benimmt man sich in seiner Seelennoth ganz anders, als in so verheißungsreicher Weise. Er ist selber ein solcher דַּל, dem man mitfühlende schonende Theilnahme bezeigen sollte. Aber während er zu Gott Worte reumütigen Flehens um Gnade und Hülfe spricht, sprechen seine Feinde zu ihm d. i. in Bezug auf ihn Böses seiner Person den Tod, seinem Namen den Untergang anwünschend.

רָפְאָה ist wie הצלחה 118, 25 ohne sonstiges Beispiel; Hitz. bem. dazu, daß א den Wortton auf die eigne Silbe zieht, vgl. dagegen רָגְזָה Jes. 32, 11. מָתַי (eig. Ausdehnung, Zeitlänge) ist erst durch Auslassung des

fragenden אִי (vulgärarabisch vollständig إِيمَتَى *êmata*) ein semitisches Fragwort in der Bed. *quando* geworden. וְאָבַד ist Fortsetzung des Futurums. In v. 7 wird einer herausgehoben und sein heuchlerisch boshaftes Verhalten beschrieben. רָאוֹת von Krankenbesuch wie 2 S. 13, 5 f. 2 K. 8, 29. אִם wird sowol mit dem Perf. (50, 18. 63, 7. 78, 34. 94, 18. Gen. 38, 9. Am. 7, 2. Jes. 24, 13. 28, 25) als dem Fut. (68, 14. Iob 14, 14) wie *quum* als Verschmelzung von *si* und *quando, wenn* und *wann* gebraucht. In יִדְבֹּר לִבּוֹ treffen zwei *Rebia* zus., von denen das erststehende nach der Regel *Psalter.* p. XIV (vgl. zu 17, 14) größeren Trennungswerth hat. Man hat also nach den Acc. nicht „Falschheit redet sein Herz" zu übers. Schon LXX Vulg. Trg. verbinden richtig. Uebrigens scheint die Accentuation, wie Trg. u. Ausll. zeigen, von der Voraussetzung auszugehen, daß לִבּוֹ s. v. a. בְּלִבּוֹ sei. Aber warum nicht Subjektsbegriff? „Sein Herz sammelt" ist Ausdruck der unter verstellter freundlicher Geberde versteckten Geschäftigkeit seines Innern. Das Asyndeton malt die Eilfertigkeit, mit welcher er den eingesammelten Verleumdungsstoff stadt- und landkundig zu machen sucht.

V. 8—10. Fortgesetzte Beschreibung des Benehmens der Feinde und des falschen Freundes. יִתְלַחֲשׁוּ wie 2 S. 12, 19 einander zuflüstern oder unter einander flüstern; das *Hithpa.* hat zuweilen (vgl. Gen. 42, 1) gegenseitigen Sinn gleich dem *Ni.* Die von heuchlerischen Besuchern des Kranken ausgebrachte Nachricht von seinem bedenklichen Befinden wird, von allen ihm Uebelwollenden als befriedigende Neuigkeit von Mund zu Mund fortgepflanzt, und zwar flüsternd, weil zur Zeit noch Vorsicht nöthig ist. עָלַי steht zweimal im Sinne von *contra me* vornan. רָעָה לִי gehört zus.: feindselig erdenken sie (das Berichtete überbietend) was das Schlimmste für ihn ist. In diesem Zus. besteht für בְּלִיַּעַל das Vorurtheil daß es nach 18, 5 von verderblichem Geschick, nicht nach 101, 3 vgl. Dt. 15, 9 von verderblichem Sinn und Thun gemeint sei, was auch das Praed. יָצוּק בּוֹ bestätigt: „eine Sache des Verderbens, ein heillos Uebel (Hitz.) ist ihm ein- (Ez. 24, 3) oder angegossen" d. h. metallgußartig fest (Iob 41, 15 f.) angeschmiedet, so daß er nicht davon loskommen kann, und der einmal zu liegen gekommen wird nicht wieder aufstehen. So versteht auch Riehm mit uns das אֲשֶׁר 9b; es mit Entfernung vom nächstliegenden Sinne accusativisch (Ew.) oder conjunktionell (Hitz.) zu fassen ist kein Anlaß gegeben. Selbst der Mann seines Friedens oder eig. seines Wolverhältnisses (אִישׁ שְׁלוֹמִי wie Ob. v. 7. Jer. 20, 10. 38, 22), an dem er mit vollstem Vertrauen gehangen, der sein Brot aß d. i. sein Tischgenosse war (vgl. 55, 15), hat groß gemacht wider ihn die Ferse. Die Verbindung הִגְדִּיל עָקֵב erkl. sich daraus, daß עָקֵב in dem Sinne von Fersenstoß, Fußtritt gefaßt ist: einen großen d. i. weit ausgeholten Fußtritt versetzen; עָקֵב ist Acc. des Obj. wie in הִגְדִּיל פִּיו, nicht der Weise (er thut groß wider mich mit der Ferse); noch weniger braucht man עקב als App. des in הגדיל liegenden Subj. in der Bed. *supplantator* zu fassen (Riehm) — *πτέρναν* (Joh. 13, 18) ist s. v. a. *πτερνισμόν* (LXX).

V. 11—13. Nachdem nun David beschrieben, wie man sich gegen ihn, den an Seele und Leib Kranken, so lieblos, ja todfeindlich und so ganz und gar wider Gottes Willen und Verheißung verhält, bittet er, daß Gott ihn aufrichte, denn jetzt liegt er krank an Seele und Leib danieder. Auf die Bitte folgt wie 39, 14 u. ö. das Fut. mit *ah:* daß ich ihnen vergelten könne, oder: so will ich ihnen vergelten. Es ist die Vergeltung gemeint, zu welcher David als rechtmäßiger König verpflichtet war und die er in Gottes Macht wirklich vollzog, indem er die absol. Empörung bewältigte und sich der Treulosigkeit und Niederträchtigkeit gegenüber behauptete. Statt בְּזֹאת אֵדַע (Gen. 42, 33 vgl. 15, 8. Ex. 7, 17. Num. 16, 28. Jos. 3, 10) heißt es בְּזֹאת יָדַעְתִּי im Sinne von (*ex hoc*) *cognoverim.* Zu חָפַצְתָּ בִּי vgl. 18, 20. 22, 9. 35, 27. In dem 2. כִּי explicirt sich das vorwärts weisende בְּזֹאת. Das gegensätzlich betonte Subj. וַאֲנִי steht 13ª wie 35, 13 als *nom. abs.* voraus. Was dann offenbar geworden sein und ihn des göttlichen Wolgefallens gewiß machen wird, sagt vom Erfüllungsstandpunkt rückblickend v. 13: J. hält ihn aufrecht (תָּמַךְ wie 63, 9) und stellt ihn als seinen Erkornen fest vor sich hin (vgl. 39, 6) gemäß der auf unbegrenzte Zukunft lautenden messianischen Verheißung 2 S. 7, 16.

V. 14. Schlußdoxologie des 1. Psalmbuchs, s. Einl. S. 11. Ueber בָּרוּךְ s. 18, 47. „Von Aeon zu Aeon", nach *Berachoth* IX, 5 gegen die Leugner der künftigen Welt gerichtet. אָמֵן וְאָמֵן (ein doppeltes ἀληθές oder ἀληθῶς) besiegelt in gesteigerter Weise.

DAS ZWEITE BUCH DES PSALTERS

Ps. XLII—LXXII.

PSALM XLII—XLIII.

Heimweh nach Zion in Feindesland.

2 Wie eine Hindin, die nach Wasserbächen lechzt,
So lechzet meine Seele zu dir, Elohim.
3 Es dürstet meine Seele nach Elohim, nach dem lebendigen Gott:
Wann werd' ich kommen und erscheinen angesichts Elohims?!
4 Es ward mein Thränenfluß zur Speise mir bei Tag und Nacht,
Da immerfort man zu mir spricht: wo ist dein Gott?
5 Daran erinnr' ich mich, ergießend in mir meine Seele:
Wie ich hinzog unter Scharen, sie geleitete zum Hause Elohims
Unter Hall des Frohlockens und Dankens: die feiernde Menge.
6 Was bist du so niedergedrückt, meine Seele, und stöhnest in mir?
Harr' auf Elohim, denn noch werd' ich ihm danken,
Daß er meines Angesichts Heil und mein Gott.

7 In mir ist meine Seele niedergedrückt, drum gedenk' ich deiner
Vom Lande des Jordans aus und der Hermône, vom Berge Miz'ar.
8 Flut ruft der Flut beim Halle deiner Katarrakte,
All deine Brandungen und Wogen sind über mich ergangen.
9 Eines Tags wird entbieten Jahve seine Gnade,
Und Nachts ist bei mir Sang auf ihn, Gebet zu meines Lebens Gott.
10 So sprech' ich denn zu Gott dem Fels mein: Warum vergißt du mich?
Warum muß ich trauernd hingehn unter Feindes Drucke?
11 Gleich Zermalmung in meinen Gebeinen höhnen mich meine Dränger,
Da immerfort sie zu mir sprechen: wo ist dein Gott?
12 Was bist du so niedergedrückt, meine Seel', und stöhnest in mir?
Harr' auf Elohim, denn noch werd' ich ihm danken,
Daß er meines Angesichts Heil und mein Gott.

1 Schaffe Recht mir, Elohim, und führe meinen Streit gegen ein lieblos Volk,
Vom Mann der Truglist und Büberei wollst du mich befreien.
2 Denn du bist Gott mein Hort, warum verschmähst du mich?
Warum muß ich trauernd einhergehn unter Feindes Drucke?
3 Sende dein Licht und deine Wahrheit, die mögen mich leiten,
Heimbringen zu deinem heiligen Berge und deinen Gezelten —
4 So will ich hineingehn zum Altar Elohims,
Zum Gotte meiner frohlockenden Freude,
Und danken dir mit der Cither, Elohim mein Gott.
5 Was bist du so niedergedrückt, meine Seele, und stöhnest in mir?
Harr' auf Elohim, denn noch werd' ich ihm danken,
Daß er meines Angesichts Heil und mein Gott.

Das 2. Psalmbuch besteht aus lauter elohimischen Ps. (s. Einl. S. 16), denn während im 1. Psalmbuch יהוה 272mal und אלהים nur 15mal vorkam, ist hier das Verhältnis das umgekehrte: אלהים kommt 164mal und יהוה nur 30mal vor, und fast überall mit Abweichung von dem Gewohnten aus naheliegenden Gründen.

An der Spitze dieser in elohimischer Weise geschriebenen Ps. stehen 7 לִבְנֵי־ קֹרַח überschriebene. Daß hier wie in לְאָסָף das ל *Lamed auctoris* ist, erhellt daraus, daß keiner dieser Ps., wie sich erwarten ließe, außerdem den Verfassernamen לדוד an sich trägt. Die LXX übers. *τοῖς υἱοῖς Κορέ*, wie *τῷ Δαυίδ*, ohne das eine לְ von dem andern autorschaftlichen zu unterscheiden, und auch im Talmud wird gleicher Sinn mit dem ל von לדוד vorausgesetzt. Es ist freilich auffällig, daß statt je eines Verf. immer die Familie genannt wird, wovon Ps. 88 (s. dort) nur scheinbar abgewichen ist. Aehnlich ist innerhalb des deutschen Kirchenliedes die Bezeichnung: „Böhmische Brüder". Wahrsch. bildeten die korahitischen Lieder urspr. ein Buch für sich, welches שירי בני קרח oder ähnlich betitelt war, und von dessen Titel dann das בני קרח in die Aufschrift jedes einzelnen der in zwei Gruppen der Psalmensamlung einverleibten Lieder überging, wie es auch mit der 15mal sich wiederholenden Aufschrift שיר המעלות bewandt zu sein scheint. Oder man hat anzunehmen, daß es in dem korahitischen Sängerkreise Familiensitte geworden war, die eigne Person hinter der solidarischen Familieneinheit zurücktreten zu lassen und den Namen des unglücklichen Ahnherrn wetteifernd durch bessere gottesdienstliche Leistungen zu sühnen.

Denn Korah, der Urenkel Levi's, Enkel Kehaths, ist derselbe, welcher seiner Auflehnung gegen Mose und Ahron halber durch ein göttliches Gericht umkam (Num. 16), dessen Söhne aber von diesem Gerichte nicht mitbetroffen wurden (Num. 26, 11). In Davids Zeit waren die בני קרח eine der namhaftesten Familien des levitischen Geschlechts der Kehathiten. Das Königtum der Verheißung fand schon frühe in dieser Familie begeisterte Anhänger und Vertheidiger; Korahiten gesellten sich zu David nach Ziklag, um ihn und sein Anrecht auf den Thron mit dem Schwerte vertheidigen zu helfen 1 Chr. 12, 6., denn הַקָּרְחִים sind hier schwerlich, wie Brth. meint, Abkömmlinge des 1 Chr. 2, 43 genannten, aber sonst unangesehenen judäischen קרח, da jener Abkunftsname anderwärts 9, 19. 31 ein levitischer ist. Im nachexilischen Jerusalem waren Korahiten Thorwärter des Tempels 1 Chr. 9, 17. Neh. 11, 19. und der Chronist belehrt uns dort, daß sie schon in Davids Zeit Hüter der Schwellen des (über der Bundeslade auf Zion errichteten) אהל und in noch älterer, der mosaischen Zeit, an dem Lager Jahve's als Wächter des Eingangs angestellt waren. Diesen altherkömmlichen Beruf, auf welchen Ps. 84, 11 angespielt wird, behielten sie bei den neuen Einrichtungen Davids; zwei korahitischen Familienzweigen nebst einem meraritischen wurde der Pförtnerposten am Tempel zugetheilt 1 Chr. 26, 1—19. Aber sie dienten auch damals schon als Musiker am Heiligtum. Heman, der eine der drei Sangmeister (wol zu unterscheiden von Heman dem Weisen 1 K. 5, 11), war ein Korahit 1 Chr. 6, 18—23.; seine 14 Söhne gehörten neben den 4 Asafs und 6 Ethans zu den 24 Häuptern der 24 Musiker-Abtheilungen 1 Chr. 25. Die Korahiten werden auch noch in der Zeitgeschichte Josafats als Sänger und Musiker namhaft gemacht 2 Chr. 20, 19., wo von dem wie zu Einem Worte zusammengeschmolzenen בני־קרח ein Plur. בְּנֵי הַקָּרְחִים (vgl. Ges. §. 108, 3) gebildet ist. Dagegen geschieht in der nachexilischen Zeit ihrer als solcher keine Erwähnung mehr. Wir können also korahitische Ps. der nachdav. Königszeit er-

warten, dagegen nachexilische herauszuerkennen müssen wir von vornherein minder geneigt sein. Das Gemeinsame dieses Liederkreises besteht darin, daß sie sich in Lobpreisung Elohims als des in Jerusalem thronenden Königs gefallen und mit der zartesten Innigkeit an die Gottesdienste in seinem Tempel anschmiegen. Auch dieses einheitliche Gepräge fordert für לבני־קרח autorschaftlichen Sinn.

Der Dichter des משכיל Ps. 42 befindet sich unfreiwillig in weiter Entfernung von dem Heiligtum auf Zion, der Stätte der göttlichen Gegenwart und Offenbarung, umgeben von einem unfrommen Volke, welches seiner als eines Gottverlassenen spottet, und tröstet seine betrübte zurückverlangende Seele mit der Aussicht auf Gottes bald erscheinende Hülfe. Alle Klagen und Hoffnungen, die er ausspricht, lauten wie die Davids in der absal. Zeit. Davids Sehnsucht nach dem Hause Gottes in Ps. 23. 26. 55. 63 hat hier ihren Widerhall; auch das Verhalten und die Charakterzüge der Feinde sind dieselben, auch der Aufenthalt im Ostjordanlande stimmt mit Davids damaliger Niederlassung zu Mahanaim im Gileadgebirge. Der Korahit redet aber, wie bei einem lyrischen Gedichte vorauszusetzen ist, aus seiner eignen Seele, nicht aus der Davids (Hgst. Thol.); er theilt Davids Drangsal nur, wie er denn 84, 10 für den Gesalbten betet. Dieser Ps. 84 athmet gleiche Empfindungen und trägt auch sonst Spuren ebendesselben Verf., vgl. אֵל חַי 84, 3. 42, 3; מִשְׁכְּנוֹתֶיךָ 84, 2. 43, 3; מִזְבְּחוֹתֶיךָ 84, 4. 43, 4 und den gleichartigen Gebrauch des עוֹד 84, 5. 42, 6 vgl. Jes. 49, 20. Jer. 32, 15. Die Charakterzüge des korah. Psalmentypus treten uns aus beiden Ps. in urfrischester Weise entgegen: Fröhlichsein und Weinen mit dem Gesalbten Gottes, Lobpreis Gottes des Königs und die Sehnsucht nach den Gottesdiensten an h. Stätte. Und es sind zwar von David geprägte Gedanken, die wir hie und da deutlich heraushören, vgl. 42, 2 f. 84, 3 mit 63, 8., aber reproducirt in ureigner eigentümlicher Schöne. Wir zweifeln deshalb nicht im mindesten, daß Ps. 42 das Gedicht eines korahitischen Leviten ist, der sich im Gefolge Davids seines vertriebenen Königs jenseit des Jordans in der Verbannung befand.

Ueber Ps. 43 sagt schon Eusebios: *ὅτι μέρος ἔοικεν εἶναι τοῦ πρὸ αὐτοῦ δεδήλωται ἔκ τε τῶν ὁμοίων ἐν ἀμφοτέροις λόγων καὶ ἐκ τῆς ἐμφεροῦς διανοίας*, und ein alter Midrasch zählt 147 Ps., indem er 42—43, wie 9 — 10., 32—33., als Einen zusammennimmt. Daß die gemeinhin als zwei gezählten Ps. Einer sind, dafür entscheidet die Gleichheit der Situation, des Gepräges, des Baues und des Kehrverses. Der Eine Ps. besteht aus 3 Theilen: dreimal bricht der Schmerz in Klage aus und immer wieder wird er durch die mahnende Stimme des höheren Bewußtseins überwunden. In Malung der Gegenwart und Zukunft ist unverkennbarer Fortschritt. Und erst im 3. Th. (Ps. 43) vervollständigen sich Klage, Resignation und Hoffnung durch hinzutretende zuversichtliche Bitte. Daß in $43,5^b$ sich $42,10^b$ wiederholt, ist nicht gegen die Einheit, da auch $42,11^b$ Wiederholung von $42,4^b$ ist. Der D. liebt außer Einfassung des Kehrverses auch solche innere Verkettungen. Der 3. Th. ist dadurch 13zeilig geworden, während die beiden andern 12zeilig sind.

Was für eine buntscheckige Musterkarte von Hypothesen breitet die neuere Kritik bei diesem Ps. 42—43 vor uns aus! Vaih. hält ihn für das Lied eines von Athalja vertriebenen Leviten. Ew. meint, daß der nach Babel abgeführte König Jechonja den Ps. gedichtet habe und zwar als er (was eben aus dem Ps. gefolgert wird) auf dem Transport nach Babel gerade eine Nacht in der Gegend des Hermon aufgehalten worden sei. Reuß (in der *Nouvelle Revue de Théologie* 1858) räth lieber auf einen der mit Jechonja Deportirten (unter denen auch Priester, wie

Ezechiel, waren). Hitz. aber weiß nicht minder bestimmt, daß der Verf. ein zur Zeit der ptolemäisch-seleucidischen Kriege in der Richtung gen Syrien fortgeschleppter Priester ist, wahrsch. Onias III, Hoherpriester seit 199 v. Chr., der Samler des 2. Psalmbuchs, den die Aegypter unter dem Feldherrn Skopas nach der Burg von Paneas schleppten. Auch Olsh. macht hier, wie gewöhnlich, Antiochos Epiphanes zu seiner Losung. Dieser positiven Kritik gegenüber hält Mr. an der negativen fest: *quaerendo elegantissimi carminis scriptore frustra se fatigant interpretes.*

V. 2—6. Der D. vergleicht das Lechzen seiner Seele nach Gott mit dem Lechzen eines Hirsches; אַיָּל (wie andere Thiernamen doppelgeschlechtig, so daß man nicht mit Böttch. בָּאַיֶּלֶת חִצְרֹג zu emendiren braucht) ist, um den Hirsch (die Hindin) als Bild der Seele zu bez., mit weibl. Präd. verbunden, עָרַג ist nicht blos stilles Schmachten, sondern heftiges hörbares Lechzen[1], erpreßt durch herrschende Dürre 63, 2. Jo. 1, 20.; die Bed. *desiderare* geht auf den Grundbegriff *inclinare* zurück (vgl. المَيْل die Neigung), denn die Grundbed. des V. عرج ist schief, geneigt s. (IV seitwärts gehen, von der ausruhenden Karawane), woraus sich die Bed. des An- und Aufsteigens entwickelt hat, welche im Hebr. und im arab. رام auf emporgewendetes Verlangen (vgl. יָהּ begehren ὀρέγειν, رَجَا hoffen) übertragen wird. Man übers. übrigens nicht mit Lth. (LXX. Vulg.): *wie der* (ein) *Hirsch schreiet* .. (vgl. dagegen zu 38, 14), sondern (wonach auch accentuirt ist): wie ein Hirsch, welcher . . . אָפִיק = אָפֵק ist seiner Grundbed. nach das wasserhaltige Rinnsal (s. 18, 16). Durch das beigefügte מַיִם wird das volle fließende Rinnsal von dem ausgetrockneten unterschieden. עַל u. אֶל deuten auf die Verschiedenheit des Gegenstandes der Sehnsucht: die Hindin hat diesen unter sich, die Seele über sich; das Sehnen jener geht *deorsum,* das Sehnen dieser *sursum.* Ihr Sehnen ist ein Dürsten לְאֵל חַי. So heißt Gott hier (wie 84, 3) in dem Sinne, in welchem fließendes Wasser lebendig heißt als der Lebensborn (36, 10. Jer. 17, 13), von welchem nie versiegende, den Seelendurst stillende Gnaden ausströmen. Der Ort, wo dieser Gott den ihn Suchenden sich offenbart, ist das Heiligtum auf Zion: wann werde ich kommen und erscheinen angesichts Elohims?! Der gesetzliche Ausdruck von dem dreimaligen hochfestlichen Erscheinen der Israeliten im Heiligtum ist נִרְאָה אֶל־פְּנֵי ה׳ oder אֶת־פְּנֵי Ex. 23, 17. 34, 23. Hier steht dafür nach der Licenz dichterischer Kürze der bloße *acc. localis* (der auch sonst in Bestimmung von Ortslagen üblich ist z. B. Ez. 40, 44); Böttcher Olsh. Graf u. A. meinen, daß ארא im Sinne des D. אֵרָאֶה zu lesen und nur durch spätere religiöse Scheu in אֵרָאֶה verwandelt sei, aber die Umgehung der RA רָאָה פְּנֵי ה׳ erklärt sich aus der Grundvoraussetzung der Thora, daß der Mensch Gottes פנים nicht schauen könne ohne zu sterben Ex. 33, 20. Der D. sagt nun v. 4., welche Lage ihm solches Sehnen erpreßt. Die

1) Beza übersetzte anfangs *Ainsi que la biche rée* und später, das veraltete *rée* durch ein verständlicheres Wort ersetzend, *Ainsi qu'on oit le cerf bruire,* s. Felix Bovet, *Histoire du Psautier des Églises Reformées* p. 38 s.

gew. Speise erquickt ihn nicht, sein täglich Brot sind Thränen, welche Tag und Nacht ihm auf den Mund herabrinnen (vgl. 80, 6. 102, 20) und zwar בֱּאמֹר indem zu ihm sagen, nämlich. die Sagenden, den ganzen Tag d. i. in einem fort: wo ist dein Gott? Ohne Aufhören tönt dieses höhnende Wort, immer und immer wieder von seiner Umgebung ausgesprochen, als Gesinnung dieser in der Seele des D. fort; dieser Hohn ist überall in Psalmen und Propheten der verwundendste Stachel des Schmerzes 79, 10. 115, 2 (vgl. 71, 11) Jo. 2, 17. Mi. 7, 10. In dieser traurigen Gegenwart, in welcher er wie ein Gottverlassner seines Vertrauens auf den Verheißungstreuen halber zum Gespötte wird, ruft er sich die heitere Vergangenheit ins Gedächtnis und ergießt in sich (s. über das hier und weiterhin statt בִּ, בְּהִרְבִּי gebrauchte, das Ich und die Seele unterscheidende עָלַי Psychol. S. 152) seine Seele, indem er sie ganz und gar in Schmerz sich auflösen läßt (Iob 30, 16); die Cohortative sagen wie 77, 4., daß er sich dieser bittersüßen Erinnerung, dieser freien Schmerzensäußerung recht geflissentlich hingibt. אֵלֶּה (*haecce*) weist vorwärts; das folg. כִּי (*quod*) eröffnet dessen Entfaltung. Die Futt. besagen als Ausdruck des Gegenstandes der Erinnerung ein Pflegen in der Vergangenheit. עָבַר bed. öfter nicht *praeterire*, sondern, ohne daß der Gegenstand dem man vorbeigeht in Betracht kommt, *porro ire*. סָךְ (Nebenform von סֹךְ) eig. das Dickicht ist bildlich (vgl. Jes. 9, 17. 10, 34) die verflochtene Masse, bunte Menge. Also: daß ich einherzog in dichter Menge (hier der Trenner *Zinnor*). Die Form אֶהֱדַּם ist *Hithpa.* wie Jes. 38, 15 n. d. F. תְּהַדֶּמָה vom V. הָדָה „leicht und rasch dahinschreiten", entstanden durch Reduplication der √ דא (vgl. ὀΐομαι), welche die Grundbed. stoßen, treiben (*ἐλαύνειν, pousser*), hat und in vielerlei Lautverbindungen des ד (דא, דח, דכ, דק) die mannigfachen Nuancen der Fortbewegung in leichteren oder schwereren Stößen (Rucken) ausdrückt. Das Suff. bez. wie in גְּדֵלַנִי = גְּדֵל עִמִּי Iob 31, 18 (Ges. §. 121, 4) diej., in Richtung auf welche, in Zusammenschluß mit welchen das Einherschreiten geschah, so daß also אֶהֱדַּם mit dem subjektiven Begriffe zugleich den transitiven von אַדְּרֵם[1] (A. *προβιβάζων*) in sich schließt, denn der S. des Ps. ist ein Levit; ein Beispiel für dieses אֶהֱדַּם s. 2 Chr. 20, 27 f. vgl. 21. Zu dem Personalsuff. dieses אדרם ist חָמוֹן חוֹגֵג die Appos.: mit ihnen, festfeierndem Volkshaufen.[2] In v. 6 sucht sich der D. bei diesem Contraste der Gegenwart mit der Vergangenheit zu trösten und zu fassen: warum bist du so niedergeschlagen . . (LXX *ἵνα τί περίλυπος εἶ κτλ.*, vgl. Mt. 26, 38. Joh. 12, 27). Es ist der Geist, welcher als der stärkere mannhaftere Theil des Menschen zu der Seele als dem

1) Geiger, Zeitschr. 1871 S. 67, vermutet daß אדרם irrige Transscription des Wortes aus der assyrischen Punctation in die palästinische sei.

2) Irrig wird חָגַג, welches den Grundbegriff der Kreisbewegung hat, bei Gesenius mit حجّ wallfarten zusammengestellt, denn dieses bed. auf etwas losgehen und dann spec. *Meccam petere.*

σκεῦος ἀσθενέστερον redet; der geistliche Mensch beschwichtigt den natürlichen. Das nur hier und Ps. 43 vorkommende *Hithpa.* הִשְׁתּוֹחַח bed. sich tief hinunterbücken, wie Trauernde (35, 14. 38, 7) am Boden niedersitzen, und sich hinabwärts (44, 26) beugen; הָמָה (dessen Fut. Ben Ascher hier וַתֶּהֱמִי, Ben-Naftali aber וַתֶּהֱמִי punktirt) tief aufstöhnen und leise, dumpf in sich hineinreden. Wozu dieser nagende und nahezu verzagende Gram? Noch werde ich ihn dankend preisen, preisen יְשׁוּעוֹת פָּנָיו den hülfreichen Beistand seines in Gnaden zugewandten Angesichts. So der überlieferte Text. Obgleich es aber Sitte der Psalmisten und Propheten ist, solche kehrversartige Ged. nicht gänzlich überein lauten zu lassen (vgl. 24, 7. 9. 49, 13. 21. 56, 5. 11. 59, 10. 18), so ist hier doch mit veränderter Wort- und Verstheilung nach v. 12. 43, 5 mit LXX (*A*). Syr. Vulg. u. den meisten Neuern יְשׁוּעֹת פָּנַי וֵאלֹהָי zu lesen. Denn die Worte ישועות פניו geben, wenn auch an sich einen guten Sinn (s. z. B. 44, 4. Jes. 64, 9), doch keinen rechten Schlußfall, und reichen nicht aus, eine Verszeile zu bilden.[1]

V. 7—12. Der D. fährt hier fort, sich mit Gottes Hülfe zu trösten: Gott selbst wird ja in ihm geschmäht, Er wird das auf ihn gesetzte Vertrauen nicht ungerechtfertigt lassen. Zwar erscheint עָלַי im Anfang der Verszeile als matt, aber dadurch daß עָלַי und אֱזָכְרֶךָּ, Anfang und Ende der Verszeile, in Gegensatz stehen, bekommt עָלַי Emphase und zugleich erhellt, daß עַל־כֵּן nicht s. v. a. עַל־כֵּן אֲשֶׁר ist, was Ges. im HW mit irriger Verweisung auf 1, 5. 45, 3 für dichterischen Sprachgebrauch ausgibt, was aber so wenig erweislich, als daß כִּי עַל־כֵּן Num. 14, 43 u. an a. St. s. v. a. עַל־כֵּן כִּי sei. An allen solchen Stellen z. B. Jer. 48, 36 bed. עַל־כֵּן ‚darum' und das Verhältnis von Grund und Folge ist umgekehrt. So auch hier: in ihm ist seine Seele tief gebeugt, und um dieser Niedergeschlagenheit willen gedenkt er fort und fort des Gottes, von dem er geschieden. Auch Jon. 2, 8 erscheint dieses Gedenken Gottes nicht als Ursache, sondern als Folge des Schmerzes. In 7ᵇ geht die Accentuation von der falschen Voraussetzung aus, daß יהרמונים zweites Subj. (Trg.) oder Obj. des Gedenkens sei (vgl. Raschi). Riehm meint in diesem Sinne unter den Hermonen die hochragenden Berge des diesseitigen Landes verstehen zu können. Unmöglich, denn zwar kann das diesseitige Land ארץ לבנון heißen (Sach. 10, 10) und der Libanon als Emblem diesseitiger Größe und Herrlichkeit verwendet werden, nicht aber der Hermon. Das „Jordan- und Hermonim-Land" ist das jenseitige, nicht aber nothwendig das nördliche Gebirg mit den Jordanquellen, sondern überh. das Land עֵבֶר הַיַּרְדֵּן (wie in Prosa gesagt wird) und des Antilibanos. חֶרְמוֹנִים ist nach Dietrich, Abh. S. 18., amplificativer Plur.: der Hermon als alle niederen Höhenzüge mächtig überragender Kegel. John Wilson (*Lands of the Bible* 2, 161) bezieht den Plur. auf seine zwei Gipfel. Aber der Plur. dient dazu, den ganzen südöstlich auslaufenden Rücken des Antilibanos zu bez. Daß der S. den Hermon selbst

1) Auch eine alte hebr. Handschrift macht das Irrige des *Sofpasuk* hier bemerklich, s. Pinsker, Einleitung S. 133 f.

in Vergleich mit dem heimatlichen von Gott erkornen Zion הַר מִצְעָר d. i. Berg der Winzigkeit nenne, ist nicht anzunehmen: das andere Glied des Gegens., die Hoheit des Zion, fehlt und auch das vor הר wiederholte מִן ist dagegen. Hitz., das מ von מהר streichend, gewinnt so eine Anrede an den Zion: „dieweil ich dein gedenke aus dem Lande des Jordans und der Hermonkuppen, du geringer Berg", aber die Anrede geht nach v. 8 auf Elohim. In der Nähe des uns unbekannten Berges *Miṣ'ar* im jenseitigen Lande weilt der D., von dort blickt er sehnsüchtig nach der Gegend seiner Heimat, und wie ihn dort in der Fremde die wilden Wasser des schaurigen Gebirgs umbrausen, so sieht es auch in seiner Seele aus. In 8^a malt er seine Naturumgebung — wobei sich ebensowol an die hohen prachtvollen Wasserfälle des *Muzêrib*-See's (s. Iob S. 524) als an den Wasserfall des Jordanquells bei Paneas und die ringsum herabstürzenden Gebirgswasser denken läßt — und in 8^b sagt er daß es ihm zu Mute ist als ob alle diese dröhnenden Wassermassen als Unglückswellen über sein Haupt ergingen (Thol. Hitz. Riehm). Ein Wasserschwall folgt dem andern wie von diesem gerufen (vgl. Jes. 6, 3 vom unterbrochenen Gegen- und Wechselgesang der Seraphim) bei dem Gedröhn (לְקוֹל wie Hab. 3, 16) der in ihrer furchtbaren Schönheit Gott den Schöpfer bekundenden Katarrakte (LXX *τῶν καταῤῥακτῶν σου*) — alle diese sich brechenden Gottes-Wogen, sich wälzenden Gottes-Wellen gehen über ihn weg, der freudlos in dieser Naturumgebung sich befindet und in allem nur ein Spiegelbild der vielen Leiden sieht, die ihn ganz und gar ins Verderben hinabzuziehen drohen (vgl. die Lehnstelle in dem Psalmenmosaik Jon. 2, 4). צִנּוֹר bed. die Rinne oder Röhre, wie כִּנּוֹר die Cither, beide wie es scheint vom Klimpern benannt (denn כנר צנר geben sich schon durch die sonst incompatible Lautverbindung נר als Schallwörter), jenes dann auch was sich aus einem künstlichen oder natürlichen Kanale ergießt: Wassersturz, Cascade, Katarrakt. In v. 9 ermannt sich der D. in dieser Um- und Ueberwogung zur Hoffnung: es wird auf die Leidensnacht ein Morgen anbrechen (30, 6), wo J., der Gott des Heils und des Volkes des Heils, seine Gnade entbieten wird (vgl. 44, 5. Am. 9, 3 f.), und wenn diese des Tages ihr Rettungswerk vollbracht hat, so folgt auf den Rettungstag eine Dankensnacht (Iob 35, 10): die freudige Aufregung, der Drang der Dankbarkeit werden ihn nicht schlafen lassen. Das Suff. von שִׁירָה ist das des Obj.: Lobgesang auf Ihn, Gebet (nämlich lobpreisendes Hab. 3, 1) zu dem Gott seines Lebens (vgl. Sir. 23, 4) d. i. der sein Leben ist und ihn nicht dem Tode verfallen läßt. — So will er denn sagen (אוֹמְרָה), um solchen Gnadentag und solche Dankliedernacht herbeizuflehen, zum Gott seines Felsens d. i. der sein Fels ist (*gen. appos.*): Warum .. Ueber die versch. Betonung des למה hier und 43, 2 s. zu 37, 20 (vgl. 10, 1); sie dient da wo kein Guttural folgt der „Abwechselung" (Hitz.), aber auch die Zurückziehung des Tones bei folg. Guttural ist nicht consequent durchgeführt, s. 49, 6 vgl. 1 S. 28, 15 (Ew. §. 243^b). Unzulässig ist die Ansicht (Vaih. Hgst.), v. 10 bis 11 seien die תִּפְלָה, welche der S. v. 9 meint; es sind Gebetsseufzer der Sehnsucht nach der Rettung, welche

der Inhalt jener תִּפְלָה werden soll. Statt בְּרֻצַּח findet sich in einigen HSS (vgl. Symm. ὡς σφαγήν und AE) die LA כְּרֻצַּח, aber ברצח hat LXX Aq. Trg. und alle andern alten Uebersetzer für sich und wird überdies durch den gleichen Ausdruck 37, 20 vgl. 102, 4 und anderwärts geschützt: das בְּ ist das *Beth essent.* (s. 35, 2 vgl. 37, 20): in der Weise von Zermalmung (vgl. Ez. 21, 27 und das V. 62, 4 von Mauerzertrümmerung) in meinen Gebeinen d. i. mir in meinen Gebeinen wühlenden zermalmenden Schmerz verursachend schmähen mich meine Dränger. Das ב ist hier anders als 10^{b} gebraucht, denn die Schmähung kommt nicht zur Zermalmung als währendem Zustand hinzu, sondern wirkt selber (s. zu v. 4) so zermalmend. Statt בְּאֶמֶר heißt es hier leichter בְּאָמְרָם und im Refrain וְאֵלָהּ אֵנִי, was auch v. 6 herzustellen ist.

XLIII. 1—3. Das elohimische *Judica* (Introitus des die *celebritas Passionis* eröffnenden sogen. Kreuz- oder Passionssonntags), womit die bittende und klagende 1. Str. des Ps. beginnt, erinnert an das jehovische 7, 9. 26, 1. 35, 1. 24: richte mich d. i. entscheide meine Sache (LXX *κρῖνόν με*, S. *κρῖνόν μοι*). רִיבָה hat vor dem mit halbgutturalem ר[1] anlautenden רִיבִי den Ton auf *ult.* wie auch 74, 22. 119, 154 vgl. Nah. 3, 18 נָמוּ רֹעֶיךָ. Die zweite Bitte lautet: *vindica me a gente impia;* גּוֹי für *contra* infolge einer *constr. praegnans.* לֹא־חָסִיד ist hier s. v. a. kein חָסִיד gegen Menschen übend, also ganz jenes חסד ermangelnd, wodurch Gottes חסד vom Menschen in seinem Verhalten gegen seine Mitmenschen nachzuahmen und zu erwidern ist. Ob neben dem lieblosen Volke mit אִישׁ ein Hauptfeind, der Führer aller, gemeint ist, oder ob die Art der Feinde so nur individualisirt wird, ist unsicher; עַוְלָה bed. bübisches, alles Rechtssinns baares Betragen. In v. 2 begründet der D. seine Bitte mit zwiefachem Warum. Er liebt Gott und sehnt sich nach ihm, erscheint sich aber im Spiegel seiner gegenwärtigen Lage als ein von Ihm Verworfener: dieser Widerspruch seines Selbstbewußtseins und des Schlusses, den er aus seinem Leidenszustande ziehen muß, kann nicht ungelöst bleiben. אֱלֹהֵי מָעֻזִּי Gott meines Hortes ist s. v. a. der mein Hort ist. Ueber לָמָּה (mit Ton auf *ult.*) und לָמָּה (mit Ton auf *penult.*) s. zu 10, 1. Statt אֵלֵךְ hier אֶתְהַלֵּךְ, von dem in sich versunkenen bedächtigen Schleichgang. Der Stachel seines Schmerzes ist sein Entferntsein vom Heiligtum seines Gottes. Man erinnert sich bei v. 3 nicht minder an 57, 4 und Ex. 15, 13., als an 42, 9. Licht und Wahrheit ist s. v. a. Gnade und Wahrheit: es ist das Licht der Gnade gemeint, welches mit der Wahrheit der Verheißungstreue gepaart ist, das Licht, in welchem der Liebeswille zur Erscheinung kommt, welcher Gottes eigenstes Wesen ist. Von diesem Gottesengelpaare möchte der D. geleitet, möchte er hingebracht werden (nach dem *Chethîb* der babyl. Texte ירבאוני: überkommen werden, wozu aber das folg. אל nicht paßt) zu der Wohn-

1) Auch in צָרַר רוּחַ Hos. 4, 10 und מְפַשֵּׁעַ רֵב 19, 14 folgt das ר einem die Verschleifung verhütenden Punctations-Gesetze (Metheg als העמדת Hemmungs-Zeichen), s. über die dabei vorausgesetzte uvuläre Aussprache des ר meine Schrift: Physiologie und Musik etc. S. 13.

und Offenbarungsstätte seines Gottes; „Gezelte“ ist, wie 84, 2. 46, 5., amplifizirende Bez. des durch den der darin wohnt erhabnen und prächtigen Zeltes.

V. 4—5. Der D. labt sich invoraus an dem Erbetenen und heißt die bangende Seele zuversichtlich darauf hoffen. Die Cohortative v. 4 sind, wie 39, 14 u. ö., Nachsatz der Bitte. Der D. kennt keine Freude als die von Gott ausgeht, und die Freude die von Ihm ausgeht gilt ihm als die höchste, darum nennt er Gott אֵל שִׂמְחַת גִּילִי und deshalb kennt er kein höheres Sehnsuchtsziel, als wieder dahin zu kommen wo der Quellort dieser Jubelfreude (Hos. 9, 5) ist und wo sie in Strömen fließt 36, 9. Dorthin zurückversetzt will er ihm danken mit der Cither (*Beth instr.*). Er nennt ihn אֱלֹהִים אֱלֹהָי, was in den Elohimps. s. v. a. יהוה אלהי in den Jahveps. In die Bitte v. 3 strahlt v. 4 die Hoffnung. Dieses Hoffnungsbild hält v. 5 der in Gott ermannte Geist der armen Seele vor, daß sie sich daran aufrichte. Statt ותהמי 42, 6 heißt es hier wie 42, 12 וַתֶּהֱמִי. Solche Variationen sind Dichtersitte und also nicht gegen Einheit des Dichters.

PSALM XLIV.

Bittgebet des dem Feinde erlegenen und doch seinem Gott getreuen Israel.

2 Elohim, mit unsren Ohren haben wir gehört,
Unsere Väter haben uns erzählt:
Ein Werk hast du gewirkt in ihren, in der Vorzeit Tagen.
3 Du, deine Hand vertrieb Völker und pflanzte jene,
Verderbte Nationen und breitete jene aus.
4 Denn nicht durch ihr Schwert eroberten sie das Land,
Und nicht ihr Arm schaffte ihnen Heil,
Nein deine Rechte, dein Arm, deines Antlitzes Licht, weil du sie liebtest.

5 Du, du bist mein König, Elohim:
Entbiete Heilsfülle Jakobs!
6 Mit dir stoßen wir unsre Dränger nieder,
In deinem Namen zertreten wir unsere Bekämpfer.
7 Denn nicht in meinen Bogen vertrau' ich,
Und mein Schwert verschafft nicht Heil mir.
8 Nein, du schaffst Heil mir wider unsere Dränger,
Und unsere Hasser machst du zuschanden.
9 Elohims rühmen wir uns immerdar
Und deinem Namen danken wir ewig. (*Sela*)

10 Gleichwol hast du verworfen und beschimpft uns
Und zogst nicht aus mit unsern Heerscharen;
11 Ließest uns rückwärts weichen vor dem Dränger
Und unsere Hasser plünderten nach Willkür.
12 Du gabst uns hin wie Schafe zum Verzehren
Und unter die Heiden zerstreutest du uns,
13 Verkauftest dein Volk um Spottgeld
Und gingst nicht hoch hinauf mit ihren Preisen.

14 Du setztest uns zur Schmach unsern Nachbarn,
Zu Hohn und Spotte unserer Umgebung.

15 Du setztest uns zum Sprichwort unter den Heiden,
Zum Kopfschütteln unter den Völkerschaften.
16 Immerfort ist meine Beschimpfung vor mir,
Und die Scham meines Antlitzes bedeckt mich,
17 Ob der Stimme des Schmähers und Lästerers,
Ob des Anblicks des Feindes und Rachgierigen.

18 All das traf uns und wir haben dein nicht vergessen,
Und sind nicht treulos worden an deinem Bunde.
19 Nicht gewichen ist rückwärts unser Herz,
Daß abgeglitten unser Schritt von deinem Pfade,
20 Daß du uns zermalmt hast an Schakalenstätte
Und über uns decktest Todesschatten.
21 Wenn wir vergessen hätten den Namen unseres Gottes
Und ausgebreitet unsere Hände nach einem Abgott:
22 Würde Elohim das nicht ausspähen?
Denn Er kennt die Verborgenheiten des Herzens.

23 Nein, um deinetwillen werden wir hingemordet immerfort,
Sind geachtet wie Schafe zum Schlachten.
24 So erwache doch, warum schläfst du, o HErr?
Wache auf, verwirf nicht auf immer!
25 Warum verbirgst du dein Angesicht,
Vergissest unseres Elendes und Druckes?
26 Denn gebeugt zum Staube ist unsere Seele,
Es haftet am Boden unser Leib.
27 O stehe auf zu Hülfe uns
Und erlöse uns um deiner Gnade willen.

Auf das korahitische Maskil 42 mit seinem Seitenstück 43 folgt ein zweites, welchem mancherlei Anklänge an Ps. 42—43, an dessen Klagen (vgl. 44, 26 mit dem Refrain von 43. 42; 44, 10. 24 f. mit 43, 2. 42, 10) und Bitten (vgl. 44, 5 mit 43, 3. 42, 9) hier seinen Platz angewiesen haben. Das Seitenstück dazu ist Ps. 85. Wie Ps. 42—43 und 84, so bilden Ps. 44 und 85 als korah. Klage- und Bittpsalmen nationalen Inhalts ein Paar. Uebrigens sind Ps. 60 von David, 80 von Asaf und 89 von Ethan nächstverwandt — in allen dreien gleiche Klagen über die gegen die Vorzeit und Gottes Verheißung abstechende Gegenwart, nur nicht gleicher Ausdruck des Unschuldbewußtseins, worin Ps. 44 nicht seines Gleichen hat.

Der Ps. scheint sich in dieser Beziehung am befriedigendsten aus der Lage der חסידים zu erklären, welche unter der Führung der Maccabäer ihre Nationalität und Religion wider die Syrer vertheidigten und zu Tausenden als Märtyrer erlagen. Der damalige Krieg war, in seinen ersten Anfängen wenigstens, ein heiliger Religionskrieg und das Volk, welches da für Jahve gegen Zeus Olympios auszog, war wirklich im Unterschiede von den Abtrünnigen ein glaubens- und bekenntnistreues, welches über Gottes Zornverhängnis 1 Macc. 1, 64 so wie in diesem Ps. zu klagen hatte. Daß er ein ständiger Klageps. der macc. Zeit war, ist sogar überliefert. Leviten traten da tagtäglich an das Pulpet (דוכן) und ließen den Gebetsruf: Wache auf, warum schläfst du, HErr?! erschallen. Diese Gottes Einschreiten herbeiflehenden levitischen Rufer hießen מְעוֹרְרִים. Von Jochanan dem Hohenpriester d. i. Johannes Hyrkanos (135 — 107 v. Chr.) wird *Sota* 48ª erzählt, daß er diese מעוררים abschaffte, indem er zu ihnen sagte: „Gibts denn Schlaf bei der Gottheit? Hat nicht schon die Schrift gesagt: siehe er schlummert nicht und schläft nicht, der Hüter Israels!? Nur in einer Zeit, wo Israel sich in Trübsal befand und die Weltvölker in Ruhe und Wolhabenheit, nur in Bezug auf solche Zustände hieß es: Wache auf,

warum schläfst du, HErr.“ — Dennoch stehen der Entstehung des Ps. in der Maccabäerzeit viele Bedenken entgegen. Wir erwähnen nur einige. Gerade in der Maccabäerzeit erlitt das Volk, nachdem es sich ermannt hatte, keine Niederlagen seiner „Heere“ (v. 10): die Waffen Juda's, Jonathans und Simons waren siegreich und die Eine Niederlage, auf welche Hitz. den Ps. bez„ nämlich Josephs und Azaria's gegen Gorgias in Jamnia 1 Macc. 5, 55 ff., war Selbststrafe eines vorwitzigen Unternehmens. Die Klagen v. 10 ff. erklären sich also aus jener Zeit nur theilweise, und da ein Volk eine solidarische Einheit ist, so bleibt auch das befremdend, daß von den Apostaten ganz und gar geschwiegen wird. — Noch unstatthafter aber ist die Ewaldsche Beziehung des Ps. auf die Zeit des nachexil. Jerusalem, wobei auf die Frage, welcher Kriegsunfall gemeint sei, sich keinerlei Antwort geben läßt, und die auf die Zeit Jojachins, den Tholuck vergeblich in ein günstigeres Licht zu stellen sucht — eines Königs, der Böses that in den Augen Jahve's 2 Chr. 36, 9., womit die Charakterzeichnungen Jeremia's 22, 20—30 und Ezechiels c. 19 übereinstimmen. Dagegen ist die Stellung des Ps. in der Nähe von Psalmen der Zeit Josafats und auch gewissermaßen sein Inhalt der Anfangszeit des Königs Joas günstig, in welcher, wie aus der Prophetie Joels ersichtlich, kein Götzendienst des Volkes zu strafen und doch schwere Leidensgeschicke desselben zu beklagen waren: es war damals noch nicht lange her, daß Philister und Araber aus der Nähe der Cuschiten in Juda eingebrochen waren, Jerusalem geplündert und die gefangenen Judäer um Spottpreise an die Griechen verkauft hatten 2 Chr. 21, 16 f. Jo. 4, 2—8. Aber auch diese zeitgeschichtliche Bez. ist unhaltbar: jenes Unglücksereignis nebst andern gehört zu den wolverdienten Strafgerichten, welche unter Joram über König und Volk ergingen, und der Ps. lautet auch nicht wie ein Rückblick in die Zeit Jorams vom Standpunkte der Zeit des Joas: die Niederlage, über die er klagt, ist eine so eben erst erlebte. —

So sehen wir uns also in die Zeit Davids zurückgedrängt und es fragt sich, ob der Ps. sich nicht mit Ps. 60, mit dem er ein Zwillingspaar bildet, aus gleicher Situation begreifen läßt, näml. aus den Kriegsläuften im Gefolge des syrisch-ammonitischen Krieges. Daß in die damaligen Kämpfe mit den Ammonitern und ihren syrischen Verbündeten auch ein Kampf mit den Reichsfeinden im Süden, den Edomitern, verflochten war, geht aus 60, 1 f. in Beihalt von 2 S. 8, 13 hervor, wo die Worte ἐπάταξε τὴν Ἰδουμαίαν (LXX) ausgefallen sind. Während David mit den Syrern stritt, fielen die Edomiter in das von Truppen entblößte Land. Daß sie da ein großes Blutbad anrichteten, ist aus 1 K. 11, 15 ersichtlich, wonach Joab die Erschlagenen begrub und furchtbare Rache nahm: er rückte, nachdem er sie im Salzthale geschlagen hatte, in Idumäa ein und machte dort alles Männliche nieder. Vielleicht ist der Ps. mit Hgst. Keil u. A. aus der Lage Israels vor dieser Niederlage der Edomiter zu erklären. Daß das Volk über Zerstreuung unter die Heiden klagt v. 12., begreift sich mittelst Rückschlusses aus Am. 1, 6., wonach die Edomiter Handel mit gefangenen Israeliten trieben. Und das hohe Selbstbewußtsein, welches sich im Ps. ausspricht, erklärt sich doch aus der david. Zeit am besten, denn diese und die erste Salomo's ist die einzige in der Geschichte Israels, wo das Volk als Ganzes sich rühmen konnte, von fremdländischem Cultus frei und rein zu sein. In den verwandten Ps. 60. 80 (auch 89) kommt zwar dieses Selbstbewußtsein nicht zu gleichem Ausdruck, Ps. 40 ist hierin ohne Gleichen: er ist wie die nationale Widerspiegelung des B. Iob und hat dadurch neben Thren. c. 3 und Deuterojesaia eine

einzigartige Stellung innerhalb der alttest. Literatur. Israels Leiden, unmöglich ein Strafleiden, gleicht dem Leiden Iobs, Israel steht in diesem Ps. ganz so zu Gott wie Iob und der jes. עבד ח׳, abgerechnet das Verzweifelte der Klage Iobs und das Expiatorische des Leidens des Knechtes Jahve's. Aber annäherungsweise drückt sich doch ebendieses Selbstbewußtsein auch in 60, 6 aus. Auch dort wird kein Unterschied zwischen Israel und den Gottesfürchtigen in Israel gemacht, sondern der Psalmist nennt Israel schlechthin die Gott-Fürchtenden, und der Kampf, in dem Israel unterliegt, aber nicht ohne Hoffnung endlichen Sieges, ist ein Kampf für die Wahrheit. Die Siegesdenksäule Mescha's zeigt, daß der Krieg gegen Israel als ein Kampf des eignen Nationalgottes gegen Jahve angesehen ward. Und daß Israel selbst seine Kriege gegen die Heiden als מלחמות ח׳ ansah, ist aus Num. 21, 14. 1 S. 18, 17 ersichtlich.

Man hat diesen Ps. einer oberflächlichen Auffassung der Sünde beschuldigt, wodurch der Verf. verleitet worden sei, Gott des Treubruchs anzuklagen, statt die Schuld bei der Gemeinde zu suchen. Dieses Urtheil ist unbillig. Der Verf. kann ja nicht Sünden der Einzelnen und auch nicht diese oder jene Gebrechen des Ganzen in Abrede nehmen wollen. Aber Abfall der Nation von ihrem Gott, woraus sich die Verwerfung derselben erklären ließe, ist nicht vorhanden. Die den Heiden über Israel gegebene Obmacht ist also eine Abnormität, und ebendeshalb fleht der D. auf Grund der Treue Israels und der Gnade Gottes um baldige Erlösung. Ein unmittelbar aus dem Herzen der neutest. Gemeinde geborner Ps. würde freilich anders lauten. Denn die neutest. Gemeinde ist kein Volksgemeinwesen und sowol in Ansehung des Verhältnisses ihrer Wirklichkeit zu ihrer Idee, als in Ansehung des Verhältnisses ihrer Leiden zu Gottes Beweggrund und Absicht reicht ihr Blick ungleich tiefer. Sie weiß, daß es Gottes Liebe ist, welche sie der Passion Christi gleichförmig macht, damit sie, der Welt gekreuzigt, durch Leiden hindurch der Herrlichkeit ihres Herrn und Hauptes theilhaft werde.

V. 2—4. Von einer mit eigenen Ohren vernommenen Ueberlieferung aus Mose's und Josua's Zeit hebt der D. an, um den schroffen Abstand des Vordem und Jetzt zu zeigen, wie auch Asaf 78, 3 sich nicht auf das geschriebene, sondern mündliche Wort bezieht. Das Gehörte folgt in *oratio directa*. Was für ein פֹּעַל gemeint, erklärt v. 3: es ist die Siegverleihung über die Völker Canaans, das Gotteswerk, um welches Mose 90, 16 bittet. Das *Hi.* הוֹרִישׁ bed. sowol (wie immer אֹרֶשׁ) in Besitz setzen, als den Besitz entziehen, weil Besitznahme des Einen gewöhnlich Depossedirung des Andern zur Voraussetzung hat oder, wie Hupf. es ausdrückt, Entsetzung die negative Seite der Einsetzung ist. Ueber יָרַשׁ s. zu 3, 5. 17, 14.; die Wortstellung läßt hier wie 69, 11. 83, 19 annehmen, daß יָרַשׁ als Permutativ von אַתָּה und also in gleichem Casus mit diesem gedacht ist. Das Bild von der Pflanzung (nach Ex. 15, 17) klingt in וַתִּטָּעֵם fort, denn dieses bed. weithin entsenden, weitverzweigt machen, was in Ps. 80 ausgemalt wird. Nicht Israels Selbstwerk war es, sondern (כִּי nein, denn = *immo*) Gottes Werk: „deine Rechte und dein Arm und deines Antlitzes Licht", sie waren es welche Israel Heil d. i. Sieg verschafften. Die Synonymenverbindung יְמִינְךָ וּזְרוֹעֲךָ ist wie 74, 11. Sir. 33, 7 χεῖρα καὶ βραχίονα δεξιόν und erkl. sich daraus,

daß beide Gliedernamen, auf Gott bezogen, nur Bilder sind: die Rechte Bild des thatkräftig eingreifenden Handelns, der Arm der durchgreifenden, das Bezweckte durchsetzenden Macht (vgl. z. B. 77, 16. Jes. 53, 1) wie seines Antlitzes Licht Bild seiner Gnade welche alles Dunkel lichtet. Die letzte Ursache war sein Liebeswille: denn (sintemal) du wolltest ihnen wol (רָצִיתָ wie 85, 2). Ebendiesen Ged., daß Israel die Besitznahme Canaans nur Jahve's freier Gnade verdankt, führt Dt. c. 9. aus.

V. 5—9. Aus dem Rückblick in die gnadenreiche Vergangenheit entsprießt v. 5 die zuversichtliche Bitte für die Gegenwart, gegründet auf die Thatsache des in der mosaischen Erlösungszeit angehobenen theokratischen Verhältnisses (Dt. 33, 5). In dem Nominalsatze אַתָּה מַלְכִּי הוּא ist הוּא weder logische Copula noch Prädicat (wie 102, 28. Dt. 32, 39., dort s. v. a. אַתָּה הוּא אֲשֶׁר vgl. 1 Chr. 21, 17), sondern nachdrückliche Wiederaufname des Subj., wie Jes. 43, 25. Jer. 49, 12. Neh. 9, 6 s. Ezr. 5, 11 u. in dem häufigen ה׳ הוּא הָאֱלֹהִים also: du — der (ein solcher) ist mein König. So möge er denn vermöge der frei übernommenen königlichen Pflicht und der ihm inwohnenden königlichen Machtvollkommenheit Jakobs Heil, das volle und ganze (18, 51, 53, 7), entbieten; צַוֵּה wie 42, 9. יַעֲקֹב steht in ähnlicher Weise für יִשְׂרָאֵל wie אלהים für ה׳. LXX liest מצוה (אלהים) ὁ ἐντελλόμενος, wonach auch Lth. mit Vulg. übersetzt hat, aber die aus der Thatsache welche 5ª bekennt abgeleitete Bitte schlägt schon den Ton der Bitte an, auf welche der Psalm hinaus will. Wenn nun Elohim, Jakobs König, sich seinem Volke wieder gnädig zuwendet, so wird es wieder sieghaft und unüberwindlich, wie v. 6 sagt: נְגַח mit Bezug auf קֶרֶן als Bild und Emblem der Stärke wie 89, 25 u. ö., קָמֵינוּ s. v. a. קָמִים עָלֵינוּ. Aber nur in der Kraft Gottes (בְּךָ wie 18, 30), denn nicht auf meinen Bogen . . v. 7 — diese Lehre hat Israel aus der Geschichte seiner Vorzeit gezogen, mit Bogen und Schwert und allen irdischen Trutzmitteln läßt sich nichts ertrotzen, sondern du . . v. 8. Dieses „du" in הוֹשַׁעְתָּנוּ hat den Hauptton; die Prätt. besagen Erfahrungsthatsachen der Geschichte. Nicht Israels Selbstmacht gibt ihm Obmacht, sondern Gottes Gnadenmacht in Israels Ohnmacht. So ist denn Elohim Israels Ruhm: „in Elohim machen wir Rühmens" d. h. wir rühmen uns seiner, vgl. הִלַּל עַל 10, 3. Die Musik fällt hier hymnisch ein. Der Ps. schwebt hier auf der heiteren Höhe des Lobpreises, von welcher er nun in bittere Klage abstürzt.

V. 10—13. Wie אַף nach einem ausdrücklich oder virtuell verneinenden Vordersatz *immo vero* bed. 58, 3., so kann es, wenn es einer bejahenden Aussage eine contrastirende entgegenhält, wie noch öfter גַּם, וְגַם „gleichwol ὅμως" bed., nicht an sich zwar, aber kraft des logischen Verhältnisses: dich rühmen wir, deinen Namen preisen wir unaufhörlich — auch (= nichtsdestoweniger) hast du verworfen. Von hier aus tritt der Ps. in nächste Bez. zu 89, 39., noch mehr aber zu dem aus dem ammonitisch-syrischen Kriege datirten Ps. 60., wo sich v. 10 fast Wort für Wort wiederfindet. Die צְבָאוֹת sind nicht gerade stehende Heere

(was man gegen die maccab. Auffassung eingewandt hat); auch nicht verschiedene Heere (Armeen), was vorausgesetzt sich einwenden läßt, daß dem edomitischen Heere nicht Heere, sondern ein Heer Israels gegenüberstand, während die größere Heeresmasse im Kampfe mit den Syrern begriffen war — es heißen so die in den Kampf ziehenden Scharen des Volkes, wie Ex. 12, 41 die aus Aeg. ausziehenden; צבאות heißen auch, abgesehen von dem Doppelplural שָׂרֵי צבאות, die einzelnen Abtheilungen eines Heeresganzen Num. 1, 52 und die Mannschaften einer einzelnen Heeresabtheilung Num. 10, 14. Statt diese als Siegesherzog (2 S. 5, 24) zum Siege zu führen, läßt Gott die sich selbst überlassenen vom Feinde geschlagen werden. Die Feinde plündern לָמוֹ wie sie eben wollen, ohne Widerstand zu finden, nach Herzenslust. Und während er einen Theil des Volkes in der Gleiche oder Weise von Schafen der Verspeisung (כְּצֹאן מַאֲכָל Beschaffenheitsaccusativ) dahingibt (נָתַן wie Mi. 5, 2 und das erste נְתַתִּיךָ Jes. 41, 2), wird ein anderer zur Diaspora unter den Heiden, dadurch näml. daß sie als Sklaven verkauft werden, und zwar בְּלֹא־הוֹן um Nicht-Reichtum. הוֹן geht zwar auf die Grundbed. *levem esse* zurück, welche das arab. هون aufweist, kommt aber von der Bed. *aisance* Gemächlichkeit, Wolhabenheit zu der concreten Bed. Güter, Vermögen.[1] Nicht-Reichtum ist hier Litotes für Spottpreis. Wie das gemeint ist, ersieht man aus Jo. 4, 3. Die Form der Litotes setzt sich 13[b] fort: du gingst nicht hoch in ihren Kaufgeldern, richtig Mr.: *in statuendis pretiis eorum.* Das ב ist hier nicht das des Preises wie 13[a], sondern wie in חָלַל בְּ das des Bereiches und damit indirekt des Obj. רָבָה im Sinne des aram. רַבִּי (vgl. Spr. 22, 16 und die Derivv. מַרְבִּית, תַּרְבִּית) Gewinn machen, wuchern (Hupf.) gibt einen Gottes unwürdigen Ged., s. dagegen Jes. 52, 3. An der Spitze der Str. steht 10[a] ein Perf. mit folg. Aorist; וְלֹא תָצָא ist also negatives וַתֵּצֵא. Daß auch alles Uebrige rückblickend gemeint ist, zeigt der das Facit ziehende v. 18.

V. 14—17. Zu solcher Niederlage kommt nun auch noch die aus ihr erwachsende Schande. Unterschieden werden die benachbarten Völker oder rings um Israel liegenden Lande (סְבִיבוֹת wie in der gleichlautenden Stelle 79, 4 vgl. die ähnliche 80, 7) und die weiterweg von Israel wohnenden Weltvölker. מָשָׁל ist hier spöttische, Israel als Strafexempel hinstellende Spruchrede (s. Hab. 2, 6). Kopfschütteln ist wie 22, 8 Geberde schadenfrohen Staunens. In נֶגְדִּי תָמִיד (wie 38, 18) liegt beides: der immerwährende Anblick und das immerwährende Bewußtsein. Statt „Scham bedeckt mein Antlitz" heißt es: „die Scham meines Antlitzes bedeckt mich" d. h. sie hat mein ganzes inneres und äußeres Wesen obruirt (vgl. über die Wurzelbegriffe von בּוֹשׁ 6, 11 und חָפַר 34, 6). Die Zusammenstellung „Feind und Rachgieriger" stammt aus 8, 3. In v. 17 wechseln מְקוֹל und מִפְּנֵי, jenes von dem Eindrucke der höhnischen Stimme, dieses von dem der wütigen Miene. גִּדֻּף ist ein im

1) Daher לְהוֹנֵךְ *à ton aise* gemach, langsam! (*Midrasch rabba* zu Thren. 1, 13), s. Fleischer zu Levy's Chald. Wörterbuch 1, 423 f. und vgl. unten zu Ps. 62, 11.

Hebr. verhältnismäßig seltenes, im Aram. heimisches und von da auch ins Arab. (جذف I. II) aufgenommenes Wort; die Grundbed. ist nicht *stringere* (vgl. *perstringere verbis*), wie Dietrich angibt, sondern *secare* (übertragen auf *proscindere conviciis*) oder *jacere* (übertragen auf *petere conviciis*).[1]

V. 18—22. Vergleicht nun Israel mit diesem seinem Geschicke sein Verhalten gegen seinen Gott, so kann es dasselbe nicht als verwirkte Strafe ansehen. Mit dem Acc. verbunden bed. בּוֹא wie 35, 8. 36, 12 überkommen, bes. von feindlich befallenden Geschicken und Mächten. שָׁקַר lügen oder trügen, mit בְּ des Gegenstandes, an welchem der Trug oder Treubruch begangen wird, wie 89, 34. In 19[b] ist אָשׁוּר als Fem. construirt ganz wie Iob 31, 7.; das *fut. consec.* וַתֵּט (wofür LXX Trg. וְנָטָה, aber Chrysost. bezeugt *οὐαθέτ*) ist auch als solches gemeint (wie z. B. Iob 3, 10. Num. 16, 14): daß abgewichen wäre etc.: innerlichem Abfall folgt äußerer Irrweg und Fall; eins der vielen Beispiele daß לֹא des einen Satzes auch den folg. beherrscht liegt also hier nicht vor (Ges. §. 152, 3). כִּי v. 20 hat den Sinn von *quod:* wir sind nicht von dir abtrünnig geworden, daß du uns deshalb angethan hättest was uns jetzt widerfährt. Ueber תַּנִּים s. Jes. 13, 22. „Schakalenstätte" ist, wie Drachenwohnung Jer. 10, 22., die schaurigste Wüstnis und Wildnis; die Walstatt war hienach ein von menschlichen Wohnsitzen entlegenes unwirthliches מִדְבָּר. כָּסָה ist mit עַל dessen, der bedeckt, und mit בְּ dessen, womit (1 S. 19, 13) bedeckt wird, verbunden: du überdecktest uns mit tiefstem Dunkel (s. 23, 4). אִם v. 21 ist nicht das betheuernde (wahrlich wir haben nicht vergessen), sondern, wie der fragende Nachsatz 22[a] zeigt, das bedingende: wenn wir vergessen haben = hätten. Dem Herzenskündiger würde das nicht verborgen bleiben, denn bewußt sind ihm die Heimlichkeiten des Menschenherzens. Form und Inhalt erinnern auch hier stark an Iob c. 31, bes. v. 4., vgl. auch zu תַּעֲלֻמוֹת Iob 11, 6. 28, 11. פָּרַשׂ vom Ausbreiten *expandere* der Hände entspricht dem syr. ܦܪܫ, dem arab. فرش und lautet im Hebr. auch פָּרַשׁ.

V. 23—27. Die Gemeinde ist sich nicht Abfalls bewußt, denn im Gegentheil um ihrer Treue willen leidet sie. So ist כִּי v. 23 (vgl. 37, 20) gemeint. Der Ton liegt auf עָלֶיךָ, welches ganz so wie 69, 8 gebraucht ist. Paulus überträgt Röm. 8, 36 diese Aussage auf das Zeugnisleiden der neutest. Gemeinde oder vielmehr: er betrachtet sie, indem er sie mit *καθὼς γέγραπται* citirt, als ein dem Leiden der neutest. Gemeinde wie weissagungsgemäß entsprechendes und invoraus über sie und für sie geprägtes Gotteswort. Die Gebetsrufe עוּרָה und הָקִיצָה sind altdavidisch 7, 7. 35, 23. 59, 5 f. vgl. 78, 65. Gott schläft, wenn er in das äußere Geschehen hienieden nicht eingreift, denn das Wesentliche des Schlafs ist Einkehr in sich selbst aus der Bezogenheit auf die Außenwelt und Ruhen der nach außen wirksamen Kräfte. Synonymenpaare wie v. 25

1) Die Bedd. *secare* und *jacere* finden sich in جذف oder جدف und letztere besonders in dem potenzirten قذف.

עֲנִיֵּי וְלֹחֲצֵנִי liebt der D. unseres Ps., vgl. v. 4 יְמִינְךָ וּזְרוֹעֲךָ. Ein Nachklang von v. 26 ist 119, 25. Auch der Gebetsruf קוּמָה (hier bei folg. עזרתה mit zu betonender *ult.*) ist davidisch 3, 8. 7, 7., urspr. aber mosaisch. Ueber das *ah* von עֶזְרָתָה, hier wie auch 63, 8 gleichen Sinnes mit לְעֶזְרָתִי 22, 20 u. ö., s. zu 3, 3.

PSALM XLV.

Hochzeitgedicht zu Ehren des Königs ohne Gleichen.

2 Es wallt mein Herz von feinem Worte über,
Ich bedenke: „mein Schaffen gilt einem König“,
Meine Zunge ist eines gewandten Schreibers Griffel.
3 Mit Schönheit ausgestattet bist du vor den Menschen-Kindern,
Hingegossen ist Liebreiz auf deine Lippen.
Darum hat gesegnet dich Elohim auf ewig.

4 Gürte dein Schwert um die Hüfte, Held,
Deinen Glanz und deine Majestät.
5 Und in deiner Majestät dringe durch, fahr einher,
Um Wahrheit willen und des Leidens der Unschuld,
Und lehren wird dich furchtbare Thaten deine Rechte.
6 Deine Pfeile sind scharf, Völker werden unter dich hinfallen —
In's Herz der Feinde des Königs!

7 Dein Thron, Elohim, währt immer und ewig,
Ein gerades Scepter ist deines Reiches Scepter.
8 Gerechtigkeit liebend hassest du Frevel,
Darob hat gesalbt dich Elohim dein Gott
Mit Wonne-Oel vor deinen Genossen.

9 Myrrh' und Aloe, Kassia sind alle deine Kleider,
Aus Elfenbein-Palästen erfreuet Saitenspiel dich.
10 Töchter von Königen sind unter deinen Trauten,
Hingestellt hat sich die Königin dir zur Rechten
In Ofir-Geschmeide.

11 Höre, Tochter, und sieh und neige dein Ohr
Und vergiß dein Volk und dein Vaterhaus,
12 Und trägt Verlangen der König nach deiner Schöne,
Denn er ist dein Herr —, so huldige ihm.
13 Und die Tochter Tyrus, mit Gaben werden sie dein Antlitz begütigen,
Die Reichsten unter den Völkern.

14 Eitel Herrlichkeit ist die Königstochter drinnen,
Aus goldgewirkten Stoffen ist ihr Gewand.
15 In buntgestickten Kleidern wird sie geleitet zum König,
Jungfraun hinter ihr her, ihre Freundinnen,
Werden zugebracht dir —
16 Werden geleitet mit Freuden und Jubel,
Ziehen ein in des Königs Palast. —

17 An die Stelle deiner Väter werden treten deine Söhne,
Du wirst sie setzen zu Fürsten in allen Landen.
18 Gedenken will ich deines Namens in jedem Geschlecht und Geschlecht,
Darum werden Völker dich preisen immer und ewig.

An ein korahitisches Maskil ist ein gleichnamiges Lied angeschlossen, nach korahitischer Weise gleichfalls königlichen Gepräges. Aber während 44, 5 zu dem

Gotte Israels gebetet wird: *Du, du bist mein König, Elohim*, ist hier die Person des gefeierten Königs fraglich und streitig. Der Hebräerbrief setzt 1, 8 voraus, daß es der künftige Christus, Gottes Sohn, ist. Er stützt sich dabei auf altsynagogale Ueberlieferung, welcher gemäß der Targumist v. 3 übers.: *Deine Schönheit, o König Messias, ist vorzüglicher als der Menschenkinder.* Diese messianische Auffassung muß uralt sein. In ähnlicher Weise, wie Ez. 21, 32 auf שִׁילֹה Gen. 49, 10., weist אֵל גִּבּוֹר unter den Messiasnamen bei Jesaia 9, 5 (vgl. Zach. 12, 8) auf Ps. 45 zurück. Und während die Aufnahme des Hohenliedes in den Kanon sich auch ohne die Voraussetzung prophetisch-allegorischen Sinnes begreifen läßt, bleibt die Aufnahme dieses Ps. ohne solche Voraussetzung unerklärlich. Aber dieser prophetisch-messianische Sinn ist deshalb nicht der ursprüngliche. Der Ps. ist ein Gelegenheitsgedicht zeitgeschichtlichen Anlasses. Der König, den es feiert, war ein Zeitgenosse des D. War es aber ein König aus davidischem Geschlechte, so war er Inhaber eines Königtums, an welchem nach 2 S. c. 7 große, in unbegrenzte Zukunft hinaus gültige Verheißungen und demgemäß alle Aussichten auf künftige Glückseligkeit und Herrlichkeit Israels hafteten, und der D. somit berechtigt, ihn im Lichte der messianischen Idee zu betrachten, und die Gemeinde somit berechtigt, das gelegentlich entstandene Lied als ein Lied für alle Zeiten auf den großen König der Zukunft, das Ziel ihrer Hoffnung, zu beziehen. Denn auch übrigens sehen wir nur solche gelegentlich entstandene und individuell gestaltete Gedichte in den Psalter aufgenommen, welche sich eigneten, als Gebete und geistliche Lieder in fortwährendem Gemeindegebrauch zu bleiben.

Was nun den zeitgeschichtlichen Anlaß des Liedes betrifft, so bleiben wir bei der zum Hohenliede und zum Hebräerbrief vorgetragenen Vermutung, daß es bei der Vermählung Jorams von Juda mit Athalja von Israel entstanden sei. Die von Hitz. aufgestellte Beziehung auf die Vermählung Ahabs von Israel mit Isebel von Tyrus wird schon dadurch ausgeschlossen, daß der Dichter den Gefeierten in einer nur bei einem davidischen Könige berechtigten Weise messianisch idealisirt. Um so eher dürfte es Salomo sein, der König Israels, dessen Erscheinung schön war wie eines Weibes, aber majestätisch wie eines Helden.[1] Noch immer deuten Manche[2] den Ps. von Salomo's Vermählung mit der Tochter Pharao's, aber entscheidend spricht dagegen, daß Aegypten gänzlich unerwähnt bleibt, weshalb sich Hupf. mit Bezug auf die unter Salomo's Abgöttern mitgenannte sidonische Aschtôreth 1 K. 11, 5. 33 eine Tochter Hirams als Braut erdichtet. Aber auch das befremdet, daß der gefeierte König in die Schlacht zu ziehen aufgefordert wird, während Salomo's Ruhm darin besteht, daß er seinem Namen gemäß der Friedefürst oder אִישׁ מְנוּחָה 1 Chr. 22, 9 ist. Ferner: es werden ihm Kinder gewünscht, welche in seiner Ahnen Stelle eintreten; Salomo aber hatte einen königlichen Vater, aber nicht königliche Väter, und auf Fürsten Juda's als Salomo's Ahnen kann um so weniger zurückgeblickt sein (Kurtz), als deren nur einer, näml. Nachschon, in Davids Stammbaum vorkommt. So viel gegen Salomo spricht, so viel spricht gerade für Joram. Dieser Joram ist Sohn Josafats, des zweiten Salomo der israel. Geschichte. Er ist noch bei Lebzeiten seines frommen Vaters, unter welchem die salomonische Glückseligkeit Israels sich erneuerte, König geworden (vgl. 2 Chr. 18, 1 mit 21, 3. 2 K. 8, 16 u. Winer RW unter *Jehoram*), er ward noch bei Lebzeiten desselben mit Athalja ver-

1) So Disraeli in seinem Roman *Alroy* (1845).
2) So auch Kurtz in der Dorpater Zeitschr. Jahrg. 1865 S. 1—24.

mählt, und es ist natürlich, daß gerade damals, wo Juda wieder auf die Höhe salomonischer Herrlichkeit gelangt war, an diese Vermählung sich große Hoffnungen knüpften. Bei dieser Bez. erklärt sich der sonst chaldäische (Dan. 5, 2 f.) und persische (Neh. 2, 6) und eher nordpalästinische[1], als judäische Name שִׁגָּל, welchen die Königin führt, denn Athalja stammte aus dem Königshause von Tyrus und ward von Joram aus dem Königshause Israel heimgeholt. Ist sie die Königin, so wiegt die Mahnung, daß sie ihr Volk und Vaterhaus vergesse, um so schwerer. Und es begreift sich, warum die Huldigung gerade von Tyrus und eben nur von Tyrus erwähnt wird — dort in der phönizischen Königsstadt stand die Wiege ihrer Mutter. Die salomonische Pracht asiatischer Wolgerüche und Kostbarkeiten erklärt sich ebenso gut, wie bei der Bez. auf Salomo. Denn auf ausländische Waaren, bes. indisches Gold, war auch Josafats Sinn gerichtet, er rüstete sogar eine nach Ofir bestimmte Flotte aus, die aber, ehe sie auslief, im Hafen von Eziongeber scheiterte (1 K. 22, 48—50. 2 Chr. 20, 35 ff.). Und Salomo hatte zwar einen elfenbeinernen Thron 1 K. 10, 18 und das salom. Hohelied erwähnt 7, 5 einen Elfenbeinthurm, er hatte aber keinen Elfenbeinpalast, wogegen die Erwähnung von הֵיכְלֵי־שֵׁן in unserm Ps. überraschend damit stimmt, daß Ahab, der Vater Athalja's, was das Königsbuch, auf die Annalen verweisend, als etwas bes. Denkwürdiges meldet, einen Elfenbeinpalast בֵּית־שֵׁן gebaut hat 1 K. 22, 39 (vgl. Am. 3, 15 בָּתֵּי הַשֵּׁן). Warum aber sollte nicht auch Joram auf dem hoffnungsreichen Höhepunkt seines Lebens ein Typus des Messias gewesen sein? Sein Name findet sich im Geschlechtsregister Jesu Christi Mt. 1, 8. Joram und Athalja sind unter den Ahnen unseres Herrn. Diese heilsgeschichtliche Bed. verbleibt ihnen, obwol sie den Hochzeitswünschen des Sängers nicht entsprochen haben, wie ja auch Salomo im Geiste begonnen und im Fleische geendet hat. Joram und Athalja haben die Bez. dieses Ps. auf sie durch ihre Gottlosigkeit selbst zerschnitten. Es ist nun mit diesem Ps. wie mit den zwölf Stühlen, auf denen nach der Verheißung Mt. 19, 28 die zwölf Apostel sitzen und die zwölf Stämme Israels richten werden. Diese Verheißung erging auch an Judas Ischarioth. Der eine der zwölf Stühle gehörte ihm, aber er ist diesem entfallen. Der Erbe des Throns Judas Ischarioths wurde Matthias, und wer ist der Erbe der Verheißungen des Ps. geworden? Alles Herrliche, was der Ps. aussagt, hat, um Segen zu sein und zur Wirklichkeit zu werden, dies zur Grundvoraussetzung, daß der König, den er feiert, die Idee des theokratischen Königtums verwirkliche. Die vollendete Wirklichkeit dieser Idee ist für die alttest. Weissagung und Hoffnung, bes. seit der jesaianischen Zeit, der Messias, für die neutest. Anschauung der Weissagungserfüllung Jesus Christus.

Die Ueberschrift lautet: *Dem Sangmeister, auf Lilien, von den Benê-Korah, Betrachtung, Lied von Minniglichem.* Ueber מַשְׂכִּיל s. zu 32, 1. שׁוֹשַׁן ist der im Orient weitverbreitete Name der (sechsblättrigen) Lilie[2], nicht der erst sehr spät nach Palästina verpflanzten (fünfblättrigen) Rose. Hgst. sieht in עַל־שְׁשַׁנִּים eine symbolische Bez. der im Ps. erwähnten „lieblichen Bräute"; Lth., welcher *von den Rosen* übers., versteht darunter die *rosae futurae* der glaubenseinigen Kirche der Zukunft; wir würden lieber mit Bugenhagen, Jo. Gerhard und anderen Alten sagen: „Der himmlische Bräutigam und die geistliche Braut, das sind die beyden Rosen

1) Im Lied Debora's 5, 30 ist statt לְצַוְּארֵי שָׁלָל ohne Zweifel שָׁלָל zu lesen.

2) Dieser Blumenname ist auch altäg., s. Todtenbuch 81, 2: *nuk seschni pir am t.ah-en-Phrā* d. h. ich bin eine Lilie, entsprossen vom Gefilde des Sonnengottes.

oder Lilien, von welchen in diesem Ps. geredet wird." Aber der Sinn des עַל־שֹׁשַׁנִּים muß doch ein solcher sein, daß sich danach auch das überschriftliche עַל־שׁוֹשַׁן עֵדוּת 60, 1 und das wahrsch. ungeachtet des Athnach zusammengehörige אֶל־שֹׁשַׁנִּים עֵדוּת 80, 1 begreifen läßt. An ein musikalisches Instrument, etwa lilienförmige Glocken [1], zu denken, verbietet schon die Praep. עַל (אֶל); es wird also wol ein bekanntes Volkslied gegeben haben; welches begann: „Eine Lilie ist das Zeugnis . ." oder „Lilien sind die Zeugnisse (עֵדוּת) . ." und daß der Ps. nach der Weise dieses Loblliedes auf die Thora [2] gedichtet ist und gesungen werden sollte. Fraglich ist, ob man in der letzten Benennung יְדִידֹת (Origenes: ιδιδωθ, Hier. *ididoth*) als Nebenform von יְדִידָת (Minne und metonymisch Minne-Gegenstand Jer. 12, 7) zu nehmen, oder ob man nach Analogie von צַחוֹת Jes. 32, 4., נְכֹחוֹת Jes. 26, 10 zu erklären hat: in diesem neutrischem Gebrauch des *plur. fem.* hat eben der zuweilen vorkommende Wechsel von *ôth* mit *ûth* in abstraktiver Bed. (Ew. §. 165c) seinen Grund. Im ersteren Falle wäre zu übers. Minne-Lied (*A. ᾄσμα προσφιλίας*), im letzteren Lied von Geminntem d. i. Minniglichem, was das näher Liegende. Das Adj. יָדִיד bed. geliebt oder auch (84, 2) liebenswerth. Es sind geliebte, weil liebreizende, also liebliche holdselige Dinge, welche, wie שִׁיר יְדִידֹת besagt, des Liedes Inhalt bilden. Hochzeitlied bed. שִׁיר יְדִידֹת nicht; dieses würde שִׁיר חֲתֻנָּה (vgl. 30, 1) heißen. Auch nicht ein weltlich erotisches Lied, wofür שִׁיר עֲגָבִים Ez. 33, 32 oder auch (nach Ez. 16, 8 u. a. St.) שִׁיר הוֹדִים gesagt sein würde. יְדִיד ist ein edles, von heiliger Minne übliches Wort.

V. 2—3. Das V. רָחַשׁ bed., wie מְרַחֶשֶׁת zeigt, urspr. aufbrodeln, aufwallen und ist in den Dialekten überh. von reger Bewegung und lebhafter Erregung üblich; es ist nach Art der Vv. der Fülle, wie das synon. נָבַע 119, 171 (vgl. talm. לשונך הרחיש רנונית deine Zunge möge von Lobliedern übersprudeln), mit dem Acc. verbunden. Weß das Herz voll ist, deß geht der Mund über; das Herz des D. wallt von „gutem Worte" über. דָּבָר ist die zur Aussage kommende, ins Wort gefaßte Sache und טוֹב bez. sie als gut mit dem Nebensinne des Heiteren, Lieblichen, Verheißungsreichen (Jes. 52, 7. Zach. 1, 13). Daß aus seines Herzens Fülle und Drange so gutes Wort hervorquillt, kommt von dem Gegenstande, dem jetzt all sein geistiges Schaffen geweiht ist: ich bin sagend oder denkend (אֲנִי Pausalform bei *Dechî*, damit man die einführende Formel nicht verkenne) d. i. mein Vorsatz ist: מַעֲשַׂי לְמֶלֶךְ meine Werke oder Schöpfungen (nicht *sing.*, sondern *plur.*, wie auch מִקְנֵי Ex. 17, 3. Num. 20, 19., wo der Zus. den Plur. erwarten läßt) seien dem Könige gewidmet, oder auch: der Gedanke erfüllt mich ganz und gar, nimmt ganz mich hin, daß sie dem Könige gelten. Im ersteren Falle entbehrt לְמֶלֶךְ, weil eigennamenartig gebraucht (wie 21, 2. 72, 1), des Art., im letzteren weil die Person vor ihrer Würde zurücktritt, was wir mit Hitz. wegen der selbstgefühlvollen reflektirenden Einführung durch אמר אני vorziehen. Er sagt sich selbst daß es ein König ist, dem sein Lied gilt,

1) s. C. Jessen, Ueber die Lilie der Bibel, in der Botanischen Zeitung Hugo v. Mohl's 1861 No. 12. Auch Thrupp in seiner *Introduction* (1860) versteht unter שׁוֹשַׁנִּים Cymbeln in Lilienform.

2) Der Vergleichpunkt ist dann, um mit Gregor von Nyssa zu reden, *τὸ λαμπρόν τε καὶ χιονῶδες εἶδος* der Lilie.

und dieser hehre Gegenstand macht seine Zunge so redefertig, daß sie dem Griffel eines *γραμματεὺς ὀξύγραφος* gleicht. So übers. LXX richtig, wogegen סוֹפֵר מָהִיר als Beiname Ezra's 7, 6 nicht den flinken Schreiber, sondern den bewanderten Schriftgelehrten bez. Schnell, wie behenden Schreibers Griffel, bewegt sich des D. Zunge und so schnell muß sie sich bewegen von wegen der aus dem Herzen ihr zuströmenden Gedanken und Worte. Das Nächste, was ihn begeistert, ist des Königs hohe Schönheit. Die Form יָפְיָפִיתָ, die jedenfalls passiven Sinn haben soll (Ap. *κάλλει ἐκαλλιώθης*, Quinta: *κάλλει ὡραιώθης*) läßt sich nicht als durch Reduplication der beiden ersten Stammbuchstaben des V. יָפָה (יָפִי) erkl., denn so entstandene Quinquelitera sind beispiellos — der Schein dieser Entstehung kommt daher, daß das gesetzmäßig gebildete *Pealal* יְפֵיפָה (vgl. das Adj. יְפֵיפִי = יְפִיפִי Jer. 46, 20) in eigentümlicher, aber bei diesem V. mit doppelter Schwäche erklärlicher Weise passivisch (vgl. חָסֹן schön s. wie יָכֹל befähigt, יָגֹר erschrocken s.) umgelautet ist. Der Sinn ist: du bist überaus schön gestaltet oder schönheitbegabt vor den Menschenkindern. Aus dem Ganzen seiner Schönheit werden die Lippen bes. hervorgehoben. Ueber seine Lippen ist ausgegossen, von oben nämlich, חֵן Huldreiz oder Holdseligkeit, indem auch schon ohne daß er spricht die Bildung seiner Lippen und jede ihrer Regungen Liebe und Vertrauen erweckt; es leuchtet aber ein, daß von solchen Lippen voll *χάρις* auch *λόγοι τῆς χάριτος* ausgehn Lc. 4, 22. Koh. 10, 12. In dieser Schönheit des Königs und dieser Anmut seiner Lippen sieht der S. die sinnlich wahrnehmbare Erscheinung ewigen Gottessegens. Man übers. nicht: darum daß dich Elohim gesegnet auf ewig. Daß עַל־כֵּן irgendwo für כִּי־עַל־כֵּן אֲשֶׁר gebraucht sei, ist unerweislich (s. zu 42, 7). Aber die Meinung des S. ist auch nicht die, daß der König, weil er so schön und so holdseliger Lippen ist, von Gott gesegnet sei. Dann müßte die edle sittliche Innerlichkeit, deren durchsichtige Form die Schönheit dieses Königs ist, bestimmter ausgedrückt sein. So leibhaftig gefaßt, wie hier, ist die Schönheit selber ein Segen, nicht Segensgrund. Der Sachverhalt ist der, daß sie mit עַל־כֵּן als Segenserkenntnisgrund, nicht als Segensgrund bezeichnet wird. Man sieht es dem Könige an seiner äußeren Erscheinung sofort an, daß er Gottes Gesegneter und zwar ewig Gesegneter ist. Dem S. konnte nicht verborgen sein daß „Trugbild die Anmut und Tand die Schönheit" Spr. 31, 30., also gilt ihm die Schönheit dieses Königs für eine mehr als irdische, sie erscheint ihm im Lichte himmlicher Verklärung und ebendeshalb als unvergängliche Gabe, in welcher unbegrenzter endloser Segen zur Erscheinung kommt.

V. 4—6. Der Ewiggesegnete vereinigt mit der höchsten Schönheit die höchste Kraftfülle. Er ist ein Held. Der Preis seiner Heldenkraft kleidet sich in die Form der Aufforderung, von ihr Gebrauch zu machen und dem Guten zum Siege wider das Böse zu verhelfen. Glanz und Majestät, als Obj. zu חֲגוֹר mit dem Schwerte wechselnd, sind nicht Appos. zu diesem, ihrem Werkzeuge und Symbole (Hgst.), sondern Permutativ,

indem חֲגוֹר zeugmatisch auf beide Obj. bezogen ist: der König soll sich 1) mit dem Schwerte umgürten, 2) mit seiner königlichen gottesbildlichen Doxa umgeben; הוֹד וְהָדָר ist der Glanz der göttlichen Herrlichkeit 96, 6., dessen Abglanz die Herrlichkeit des davidischen Königtums ist 21, 6., neben dem Schwerte gleichsam die den König wie ein lichter Harnisch umgebende Panoplia. In v. 5 ist והדרך als versehentlich zweimal geschrieben zu streichen (Olsh. Hupf.). Hitz. punktirt es וְתַהְדְּרֵהּ „und tritt auf", was aber nicht hebräisch. Ebenso scheint LXX zu punktiren: *καὶ ἔντεινον*, aber den Bogen spannen heißt דְּרַךְ, nicht הִדְרִיךְ. Wie der Text lautet, erscheint *wa-hadārcha* (mit *Legarmeh* und vorstehendem *Illuj.*, s. Accentsystem XIII §. 8c 9) aus v. 4 so echoartig, so kettenförmig, wie öfter in den Stufenliedern z. B. 121, 1. 2., wiederholt und zwar als Acc. der nähern Bestimmung (Symm. *καὶ ἐν τῷ ἀξιώματί σου*, vgl. 17, 13. 14.) zu צָלַח, welches wie صلح von dem Grundbegriffe des Spaltens, Durchbrechens, Vordringens aus die des glücklich Durchsetzens, des Gelingens, *pervadere et bene procedere* gewinnt (vgl. die entsprechende Bedeutungsentwickelung in فلح, افلح) und nach Ges. §. 142 Anm. 1 zu רֶכֶב den Adverbialbegriff des Durchgreifenden (Sieghaften) oder Wirksamen (Energischen) und Erfolgreichen gibt. Ob רֶכֶב hier *vehi curru* oder *vehi equo* besagen will, ist nicht zu entscheiden, keinesfalls auf dem Maulthier oder Esel (1 K. 1, 44. Zach. 9, 9), den Reitthieren in Friedenszeit; der in den Kampf ziehende König fährt entw. auf dem Streitwagen (wie Ahab und Josafat 1 K. c. 22) oder reitet auf dem Streitroß, wie Apok. 19, 11 der Logos Gottes von einem weißen Rosse getragen wird. Was in Ausübung bringend er einherfahren soll, wird mit dem wie 79, 9. 2 S. 18, 5 gebrauchten עַל־דְּבַר (um . . willen, wegen) eingeführt. Die Verbindung עֲנָוָה־צֶדֶק ist, wenn man עֲנָוָה = עֲנָוָה als Tugendnamen faßt, ähnlich wie עֶרְיַת־בֹּשֶׁת Mi. 1, 11 (Entblößung-Schmach = schmähliche Entblößung). Das Wortpaar ist dann ein Tugendpaar wie אֱמֶת hier Tugendname ist: Wahrheit, welche was wahr ist liebt und übt und der Lüge, Falschheit, Gleißnerei feind ist, und während עֲנָוָה צֶדֶק milde Gerechtigkeit und עֲנָוַת צֶדֶק gerechte Milde bed. würde, bez. diese zwischen Annexion und Asyndeton mitten inne stehende Verknüpfung: Milde und Gerechtigkeit in geschwisterlicher Paarung und wechselseitiger Durchdringung. Die genannten Tugenden stehen aber für deren hülfsbedürftige Träger, denen zugut der König in den Streit ziehen solle: die Gerechten, wenn zugleich עֲנִיִּים (עֲנִיִּים), sind seiner Hülfe zwiefach würdig und bedürftig. Indes bietet sich für das sonst beispiellose עֲנָוָה (der Tugendname lautet überall עֲנָוָה) eine andere gerade in diesem nordpalästinisch gefärbten Ps. wahrscheinlichere Erkl. dar. Es ist eine richtige Beobachtung, daß nordpaläst. Schriftsteller den Constructivus nicht immer auf *ath* zuspitzen, wofür Hitz. zu 68, 29 sich mit Unrecht auf diese Stelle und Hos. 10, 6. Iob 39, 13., mit Recht aber auf Richt. 7, 8. 8, 32., vgl. jedoch

auch Dt. 33, 4. 27. Jes. 22, 17. 24, 22. 42, 25., beruft.[1] Demnach kann עֲנִיָּה s. v. a. עֲנִנַּת sein, aber nicht in der Bed. Geschäft = עִנְיָן parall. דָּבָר. sondern in der Bed. *afflictio* (n. d. F. תַּאֲנָה Ez. 28, 18), also: um der Bedrückung der Gerechtigkeit oder dem Leiden der Unschuld zu steuern. Der Jussiv וְיוֹרְךָ eröffnet wie וְיַתְּאֵי v. 12 den Nachsatz des virtuell vorhandenen hypoth. Vordersatzes (Ew. §. 347[b]): so wird dich lehren d. i. dich ausführen und sehen lassen gefürchtete Dinge d. i. furchteinflößende Thaten deine Rechte. In v. 6 aber gehen Aufforderung und Wunsch in den Ausdruck sicher hoffender Aussicht und vergegenwärtigender Anschauung über: deine Pfeile sind geschärft und also tödtlich für den, welchen sie treffen; Völker werden hinfallen רִפְּלוּ[2] unter dich d. h. so daß du über die zu Boden liegenden hinschreitest; ins Herz der Feinde des Königs, näml. kommen sie, die Pfeile, zu stecken (חֵץ n. d. F. גֵּז, חֵן, חֵל v. חָצַץ spalten = Spaltendes, wie حَظّ Loos, Theil, Glück = Abgespaltenes). Die harte Ellipse erklärt sich daraus, daß der D. die Schlachtscene wie ein Augenzeuge vor sich hat. Die Worte בְּלֵב אוֹיְבֵי הַמֶּלֶךְ sind ein mit Fingerzeig begleiteter Ausruf. Dorthin, will er sagen, treffen jene scharfen Pfeile. Aehnlich, aber weiter gehend als nöthig ist, Crus.: *apostrophe per prosopopoeiam directa ad sagittas quasi jubens, quo tendere debeant.* Man erinnert sich hier an 110, 2., wo in prophetisch-messianischem Zus. ein ähnliches בְּקֶרֶב vorkommt. Auch schon ihrem zeitgeschichtlichen Bezuge nach lautet diese ganze Str. messianisch. Der D. wünscht daß der König den er feiert messianisch regiere und triumphire, daß er der Wahrheit und dem wahrhaft Guten aufhelfe und der Welt Feindschaft überwinde oder, wie Ps. 2 es ausdrückt, daß der gottgesalbte Zionskönig alles Widerstrebende mit dem Eisenscepter zerschmeiße. Dieser Gesalbte ist aber nicht allein Davids, sondern auch Gottes Sohn. Er heißt schlechtweg בֵּן ὁ υἱός. Jesaias nennt ihn schon in der Wiege אֵל גִּבּוֹר 9, 5 vgl. 10, 21. Wir werden es also auch nicht unerträglich finden, wenn ihn der D. nun אֱלֹהִים anredet, obschon das bisher entworfene Bild bei aller Idealität so menschlich ist.

V. 7—8. Man hat, um der Anrede des Königs mit אֱלֹהִים zu entgehen, erklärt 1) „dein Gottesthron ist immer und ewig", was grammatisch möglich ist und, wenn es ausgedrückt werden sollte, so ausgedrückt werden mußte (Nägelsbach §. 63[g]); 2) „dein Thron ist Gott = göttlich immer und ewig", aber unmöglich kann man sich nach Analogie von „der Altar ist Holz = hölzern" (vgl. v. 9) oder „die Zeit ist Regengüsse = regnerisch" (Ezr. 10, 13) so ausdrücken, da Gott weder die Substanz des Thrones ist noch dieser als Darstellung oder Bild Gottes

---

1) Viell. gehören hieher samaritanische Beispiele wie Gen. 19, 26 נצבה מלח und Gen. 19, 28 תננה אריצה.

2) Es heißt nicht רִפְּלוּ, denn die Pausa fällt auf שִׁנְּנִים und das *Athnach* von רפלו steht blos für *Zakef* (Num. 6, 12); das *Athnach* nach *Olewejored* übt keine pausale Wirkung, s. 50, 23. 68, 9. 14. 69, 4. 129, 1. Spr. 24, 4 und vgl. oben S. 71 Anm. 1.

gelten kann: man müßte das prädicative אלהים in diesem Falle genitivisch für כִּסֵּא אלהים nehmen; aber die Beobachtung Hitzigs (zu Spr. 8, 35), daß der Constructivus, wenn er nur ein vorhergehendes Wort wiederholen würde, ausbleiben kann (1 K. 4, 13), selbst in dem Falle, daß beide als Subj. und Präd. auseinandergehen (Ps. 45, 7. Ezr. 10, 13), bestätigt sich nicht, auch nicht durch 2 K. 23, 17 vgl. Friedr. Philippi, Status constr. S. 91. Sonach wäre bei der ersten Erklärungsweise zu verbleiben, welche sich auch dadurch empfiehlt, daß der irdische Thron des theokratischen Königs 1 Chr. 29, 23 wirklich כסא ה׳ heißt. Aber der Satz: „dein Gottesthron ist ein ewig währender" lautet tautologisch, indem was das Präd. besagt bereits in das Subj. hineingelegt ist, und vor allem hat man doch zu versuchen, ob sich אלהים nicht mit LXX *ὁ θρόνος σου, ὁ θεός, εἰς αἰῶνα αἰῶνος* vocativisch fassen läßt. עוֹלָם וָעֶד ist als Acc. der Dauer gedacht: *in aeternum,* was für לְעוֹלָם ועד auch sonst vorkommt z. B. 48, 15. Da nun ewig vor allem Gottes Thron ist 10, 16. Thren. 5, 19 und Liebe der Gerechtigkeit, Haß der Bosheit auch sonst als Bez. der göttlichen Heiligkeit vorkommt 5, 5. Jes. 61, 8., so würde אלהים als Anrede Gottes zu gelten haben wenn nicht mit עַל־כֵּן Anrede des Königs folgte. Alle alten Uebersetzer (LXX A. S. Th. Syr. Hier.) fassen אלהים vocativisch. Es macht den Eindruck der Anrede, und sollte es nicht Anrede des hier gefeierten Königs sein können? Es ist wahr: die Sitte der Elohimps. אלהים im Werthe von יהוה zu gebrauchen begünstigt diese Annahme nicht, aber die folg. Ueberbietung des אלהים durch אלהים אלהיך macht sie möglich. Und da auch anderwärts die irdische Obrigkeit אלהים genannt wird Ex. 21, 6. 22, 7 f. Ps. 82 (s. dort) vgl. 138, 1., weil sie Gottes Stellvertreterin und Bildträgerin auf Erden ist, so kann der in unserem Ps. gefeierte König um so mehr אלהים heißen, als er in seiner himmlischen Schöne, seiner unwiderstehlichen Doxa, seiner göttlichen Heiligkeit dem S. als die vollendete Wirklichkeit des engen Verhältnisses erscheint, in welches Gott David und seinen Samen zu sich gestellt hat: er nennt ihn אֱלֹהִים, wie Jesaia das hehre Königskind das er 9, 1—6 jubelnd begrüßt אֵל גִּבּוֹר nennt, er nennt ihn so, weil er in dem durchsichtigen Gefäße seiner schönen Menschlichkeit Gottes Herrlichkeit und Heiligkeit zu heilwärtiger Sichtbarkeit unter den Menschen gelangt sieht. Zugleich aber sichert er diese Benennung des Königs mit אלהים dadurch vor Misverständnis, daß er sofort auch mit אלהים אלהיך, welches in den korahitischen Ps. und überhaupt den elohimischen s. v. a. ה׳ אלהיך (43, 4. 48, 15. 50, 7) und demgemäß durch *Munach*[1] verbunden ist, von dem göttlichen Könige den Gott, der über ihm steht, unterscheidet. Weil des Königs Scepter שֵׁבֶט מִישׁוֹר ist (vgl. Jes. 11, 4), weil er Gerechtigkeit liebt und ebendeshalb (*fut. consec.*)

1) Die Ansicht, daß das Munach hier *vicarius Tiphchae anterioris* sei (Dachselt in der *Biblia accentuata*), ist falsch, s. Accentuationssyst. XVIII §. 4. Es ist der Conjunctivus zu אֱלֹהִיךָ, welches bei Heidenh. u. Baer nach Codd. mit *Tiphcha anter.*, nicht wie in den bisher. Ausgg. mit *Athnach* versehen ist. Der eig. Platz des Athnach wäre erst bei עָשׁוֹן, wo es aber nach Accentuationssyst. XIX §. 6 nicht stehen kann.

Bosheit haßt, darum hat Gott sein Gott ihn gesalbt mit Wonneöl (Jes. 61, 3 vgl. zur Constr. Am. 6, 6) vor seinen Genossen. *Ἔλαιόν ἐστιν* — sagt Cyrill. von Alexandrien — *ἱλαρότητος σύμβολον*. Hier dient es einer Wonne mit sich bringenden Weihe: das gravitätisch dahinfließende, goldig lautere, tief eindringende Oel ist Symbol der Heiligung, Mittel der Weihe. Es ist hier nicht die Salbung zu seinem Berufe (vgl. 89, 21 mit Act. 10, 38) als Weihe zu wonnereicher Herrschaft gemeint, sondern daß Gott über ihn nach innen und außen, zumal an diesem Tage seiner Hochzeit, überschwengliche Freude ausgegossen, wie über keinen der Könige der Erde. Daß er seine Umgebung überragt, versteht sich von selbst, aber auch unter den Genossen seines Königsberufs ist nicht seines Gleichen. Ob der Verf. des Hebräerbriefs 1, 9 das erste *ὁ θεός* von *ὁ θεὸς ὁ θεός σου* vocativisch gefaßt hat, ist fraglich; Apollinaris scheint ihn nicht so verstanden zu haben, denn er übers. *τοὔνεκά σοι θεὸς αὐτὸς ἐὴν περίχευεν ἀλοιφήν | χρίσας τερπωλῆς μετόχοις παρὰ πάντας ἐλαίῳ*, und auch die griech. Ausleger fassen *ὁ θεός* hier nominativisch.

V. 9—10. Das Lied von Minniglichem erreicht hier die Höhe, zu der es von Anfang aufstrebt. Es hat den minniglichen König als Menschen, als Helden, als göttlichen Herrscher geschildert, nun schildert es ihn als Bräutigam am Tage seiner Vermählung. Die Gedanken- und Bilderfolge entspricht der Zukunftgeschichte. Wenn Babel gefallen ist und der Held auf weißem Rosse mit der Namensaufschrift: „Der Könige König und der Herren Herr" die feindlichen Völker mit dem Schwerte seines Mundes geschlagen haben wird, so folgt dann die durch diese strafrichterlichen Siege sich anbahnende Hochzeit des Lammes Apok. 19, 7 f. Dieser schließliche *γάμος* ist es, den der Ps. als Gemeindelied in alttest. Strahlenbrechung vorausschaut und dem er entgegenfrohlockt. Da sind des Königs Kleider von den köstlichsten Aromen so durchduftet, daß sie ganz und gar daraus gewoben zu sein scheinen. Und aus Elfenbein-Palästen entzücken ihn מִנִּי. Man faßt dieses מִנִּי meistens nach Jes. 59, 18 (vgl. auch Jes. 52, 6) als Wiederholung des מִן: „aus Elfenbein-Palästen, daraus entzückt man dich". Aber diese Wiederholung ist zwecklos. Obgleich der apokopirte Plur. auf *i* statt *im* im biblischen Hebr. streitig ist (s. zu 22, 17. 2 S. 22, 44) — für das Assyrische z. B. *malki* Könige ist er verbürgt, s. Schrader in DMZ XXVI, 218 f.[1] — so liegt doch hier מִנִּי = מִנִּים Saitenspiel 150, 4 im Wurfe, und wenn bei irgend einem Ps., so darf man es bei diesem auch sonst aramäisch oder nordpalästinisch gefärbten wagen, sich zu jener hier viell. des Rhythmus halber beliebten Apokope zu bekennen. Unter den Elfenbein-Palästen sind unserer zeitgeschichtlichen Auffassung des Ps. gemäß die Prachtwohnungen des Königs gemeint, welcher der Vater der Braut ist. Aus dem Innern dieser innen mit Elfenbein getäfelten und also vom blendendsten Weiß widerstrahlenden Schlösser tönt dem

1) Im Syrischen liest man ihn *malkê*, im Jüdisch-Aramäischen aber spricht man *î* z. B. אִינְשֵׁי *inśî* (Männer), wie von Fürst punktirt wird.

die Braut abholenden Bräutigam, wenn er ihnen naht und in sie eintritt, festliche Musik entgegen, neutest. angesehen: jenes Citherspiel, welches der Seher Apok. 14, 2 wie Gedröhn vieler Wasser und starken Donners vom Himmel her erschallen hört. Der alttest. D. denkt sich eine Königsburg, welche an irdischer Pracht noch weit die davidisch-salomonische übertrifft. Von da beeifert sich festliche Musik, den hehren König zu bewillkommnen. Schon sind Königstöchter unter seinen Theuren. יָקָר heißt was kostbar ist und was man als kostbar hochschätzt und liebt (Spr. 6, 26), die Form בִּיקָרוֹתַיִךְ gleicht der Form לִיקָּחַת Spr. 30, 17 sowol in dem Vortritt des *i* mit Verdrängung des *Scheba mobile* als in dem *Dag. dirimens* des ק (vgl. עִקְּבִי Gen. 49, 17. מִקְרֹשׁ Ex. 15, 17).[1] Jetzt aber hat er sich seine eigentliche Gemahlin erkiest, die hier statt גְּבִירָה mit einem von chaldäischen und persischen Königinnen gebräuchlichen und, wie es scheint (s. zu Richt. 5, 30), nordpalästinischen Namen שֵׁגָל heißt.[2] Daraus daß sie, in kostbarem Gold (כֶּתֶם[3]) von Ofir (d. i. dem indischen Abhîra, Jefeth: von Serandîb d. i. Ceylon) prangend, den Ehrenplatz zur Rechten des Königs eingenommen (נִצָּבָה 3 *pr.*, nicht *part.*), ist ersichtlich, daß ihr Verhältnis zum Könige ebenjetzt in seiner Vollendung begriffen ist. Wer sind jene Töchter von Königen und wer ist diese dem Könige nächststehende Königin? Jenes sind die zu Christo bekehrten heidnischen Völker und diese ist das, nachdem die Fülle der Heiden eingegangen, Gotte in Christo wiedervermählte Israel. Erst wenn Israel ihm gewonnen ist, nachdem die Fülle der Heiden eingegangen Röm. 11, 25., bricht der Morgen des großen Tages an, den dieser Ps. als Gemeindelied feiert. Freilich kann בַּת־צֹר בְּנוֹת מְלָכִים nicht wie persouificirende Bez. heidnischer Reiche sein, obgleich שֵׁגָל das als Eine Person vorgestellte gläubige Israel ist; es sind wirklich Königstöchter als Repräsentantinnen ihrer Völker gemeint und es verhält sich hier eben so wie Jes. 49, 23., wo der isr. Gemeinde der Zukunft geweissagt wird, daß Könige ihre Pfleger und deren Fürstinnen ihre Säugammen sein werden.

1) Es ist die LA Ben-Naftali's, welche hier ausnahmsweise *recepta* geworden ist, wogegen Ben-Ascher בִּיקָרוֹתַיִךְ liest. Saadia, Raschi, Simson ha-Nakdan u. A., welche das Wort von בָּקַר (besuchen, aufwarten) herleiten, indem sie für die Schreibung מְשִׁישָׁה Jes. 42, 24 vergleichen, folgen der *rec.* Auch in לִיקָּחַת Spr. 30, 17 (s. dort), וִילָלַת Jer. 25, 36., בִּיתְרוֹן Koh. 2, 13 ist im *textus rec.* die sonst ausgemerzte Orthographie Ben-Naftali's, welcher וִיחַלֵּף Iob 29, 21., לִישְׂרָאֵל, יִרְחֵן u. dgl. vocalisirte, ausnahmsweise beibehalten, s. S. D. Luzzatto, *Prolegomeni* §. CXCIX und *Grammatica della Lingua Ebraica* §. 193. Der Petersburger Cod. vom J. 1010 hat die LA Ben-Aschers בִּיקָרוֹתִיךְ.

2) Auf der palmyrenischen Inschrift 49 bei Vogüé erscheint שגל als Frauenname. Bar-Ali sagt, die Venus heiße in Babylonien שגל ירלפת, s. Lagarde, Gesammelte Abh. S. 17. Irrig vergleicht Windischmann, Zoroastrische Studien S. 161 *čagar* (sprich: *tschagar*) als Namen einer der beiden Frauen Zarathustra's; gerade dies ist nicht Name der dem Range nach ersten Frau (neupers. *padišâh-zen*), sondern der zweiten (*čakir-zen* Dienstfrau).

3) Auch im Altägyptischen kommt *ketem* als Name des Goldes vor, nach Dümichen entlehnt aus dem Hebr., s. Lepsius, Die Metalle in den äg. Inschriften (1872) und die Anzeige im Lit. CBl. 1872 No. 43.

V. 11—13. Der D. wendet sich nun an die Eine Königsbraut, welche jetzt hoch über die Königstöchter geehrt ist. Mit שִׁמְעִי erbittet er sich Gehör, mit רְאִי lenkt er ihr Auge auf das neue Verhältnis hin, in welches sie eintritt, mit חַשִּׁי אָזְנֵךְ spricht er ihre Aufmerksamkeit für die folgende Ermahnung an, mit בַּת gibt er sich eine Stellung zu ihr wie sie der die Traurede haltende Lehrer und Prediger einnimmt. Sie soll Volk und Vaterhaus vergessen, aus ihren natürlichen angeerbten gewohnten Verhältnissen wie äußerlich so auch innerlich ausscheiden, und begehrt der König ihre Schönheit, wozu er ein Recht hat, denn er ist als Gemahl (1 P. 3, 6) und zumal als König ihr Herr, so soll sie ihm ihre tiefste huldigende Ergebenheit bezeigen; וְיִתְאַו (mit Pathach wie auch Spr. 23, 3. 6. 24, 1. 1 Chr. 11, 17) ist hypothetischer Vordersatz nach Ges. §. 128, 2^{c}. Der Lohn dieser willigen Hingabe ist allgemeine Verehrung der Völker. Daß וּבַת־צֹר sich „und o Tochter Tyrus“ übers. lasse (Hitz.), was auch unserer zeitgeschichtlichen Auffassung zur Stütze gereichen würde, ist syntaktisch nicht zu läugnen, obgleich, abgesehen von der Einen unsichern Stelle Jer. 20, 12 (Ew. §. 340^{c}), ein Vocativ mit ו überall (Spr. 8, 5. Jo. 2, 23. Jes. 44, 21) nur da vorkommt, wo bereits ein anderer vorausgegangen. Aber was sollte gerade hier diese Anrede mit בַּת־צֹר, wonach es den Anschein gewinnt, als ob sie die Huldigungen die ihr in Aussicht gestellt werden ihrem Stammhause und nicht dem Könige verdanke, welchem sie zu eigen geworden. Nein, בת־צר ist Subjektsbegriff, auf welchen das Praed. im Plur. folgt, was an sich, da בת Personification, nicht Collectiv, unthunlich ist, hier aber dadurch möglich wird, daß es, indem das Praed. sich ein neues Subj. gibt (vgl. 72, 17^{b}), als *nom. absol.* voraussteht. Die Tochter d. i. Bevölkerung von Tyrus — mit Geschenken (Gen, 32, 14., nicht: Tribut) herbeikommend werden die dein Antlitz streicheln d. i. Liebe entgegenbringend deine Liebe sich zuzuwenden suchen, die Reichsten im Volke.

(פָּנִים) חָלָה entspricht dem arab. حَلَّى reiben, streichen, dem lat. *mulcere*; das Gesicht jemandes streicheln ist s. v. a. ihn zu begütigen, seine Gunst zu gewinnen suchen (s. zu Spr. 19, 6). Tyrus steht repräsentirend an der Spitze, das Ausgesagte gibt sich in עֲשִׁירֵי עָם ein neues verallgemeinertes Subj.: Tyrus, ja überhaupt die welche unter jedem einzelnen Volke die Reichsten sind. Wie אֶבְיוֹנֵי אָדָם Jes. 29, 19 die Aermsten in der Menschenwelt sind, so עשירי עם die Reichsten in der Völkerwelt. Was nun den Sinn betrifft, den die Gemeinde mit dem allen zu verbinden hat, so findet sich die richtige Umdeutung des ושכחי עמך schon im Targum: „vergiß der bösen Thaten der Gottlosen deines Volkes und das Haus der Götzen, denen du gedient im Hause deines Vaters“. Es ist ja nicht die verstockte Masse Israels, welche zu Gott und seinem Christus in solches Liebesverhältnis tritt, sondern wie die Prophetie von Dt. 32 an verkündigt, ein durch vertilgende und sichtende Gerichte hindurch geläuterter und geretteter Rest, welcher, um Christo ganz anzugehören und der heilige Same einer besseren Zukunft zu werden (Jes. 6, 13), alle Bande des Zusammenhangs mit dem halsstarrig ungläubigen Volke

und Vaterhause zu durchschneiden und in ähnlicher Weise wie Abram aus ihnen auszuscheiden hat. Diese Gemeinde der Zukunft ist schön, denn sie ist gesühnt (Dt. 32, 43), gewaschen (Jes. 4, 4) und geschmückt (Jes. 61, 3) von ihrem Gott. Und huldigt sie ihm, ohne rückwärts zu blicken, so bleibt nicht allein Er der Ihre, sondern in Ihm wird auch alles Herrliche der Welt das Ihre. Hochgeehrt von dem Könige der Könige ist sie die Königin unter den Königstöchtern, welcher Tyrus und die Reichsten unter allerlei Volk aus der Fülle ihres Besitzes liebreiche freudige Anerkennung zu zollen sich beeifern. Aehnliches, wie hier von der bevorzugten Gemeinde des Messias, wird 72, 10 f. vom Messias selber gesagt.

V. 14—16. Es wird nun beschrieben, wie sie ihr Vaterhaus wirklich verläßt und reichgeschmückt und mit zahlreichem Gefolge dem Könige zugeführt wird und in dessen Palaste ihren Einzug hält, wobei zu bedenken, daß der D. zeitlich und örtlich Auseinanderliegendes auf der Fläche Eines Gemäldes vereinigt. Er sieht sie erst in ihrem Gemache (פְּנִימָה eig. ins Innere, dann auch im Innern Ges. §. 90, 2[b]), wie sie da[1] eitel Pracht ist (כָּל־כְּבוּדָּה eig. eitel Prächtiges, Fem. v. כָּבֹד wie Ez. 23, 41., vgl. כָּל־חֶבֶל 39, 6 eitel Nichtigkeit), ihr Gewand sind golddurchwirkte Stoffe (d. i. solche denen Goldfäden eingewirkt sind, oder würfelig gewebte und außerdem mit Gold verzierte). Sie ist, wie dort Ester Est. 2, 12., im Begriff dem Könige, ihrem Gemahl, zugeführt zu werden, und das geschieht לְרִקְמוֹת in buntgestickten buntfarbigen Kleidern (לְ so zuständlich wie 2 Chr. 20, 21 לְהַדְרַת). Hier.: *in scutulatis.* Dagegen Hitz. Riehm: zu bunten Teppichen d. i. Polstern, um sich da neben dem König niederzulassen. Aber רִקְמָה (רָקַם) bed. überall den eigentümlichen Stoff der Kleidung, das Polster heißt מִטָּה oder מֶרְכָּב (Hohesl. 3, 10) und wie unschön wäre das doppelte ל in gleicher örtlicher Bed.! In 15[b] faßt die Accentuation רֵעוֹתֶיהָ als Appos. zu בְּתוּלוֹת: *virgines post eam, sociae ejus, adducuntur tibi.* Sie kommt mit einem Gefolge von Jungfrauen, ihr innerlich und dienstbereit verbundenen, die zugleich mit ihr Besitztum ihres Gemahls werden. Auch das fügt sich dem allegorischen Verstande des Ps. als Gemeindeliedes. Die Braut des Lammes, welche der Apokalyptiker in glänzend weißen Byssus gekleidet schaut, der ihre Gerechtigkeit bedeutet, wie die bunten goldnen Kleider hier ihre Herrlichkeit, ist eben nicht Eine Person und auch nicht Eine Gemeinde, sondern die Gemeinde Israel zusammen mit den glaubensverbundenen Gemeinden der Heiden, welche an der Wiederbringung der Tochter Zion herzlichen und thätigen Antheil genommen. Mit Freude und Frohlocken bewegt sich der Zug, es ist der Ehrengang der Einen Erkorenen und der vielen Miterkorenen, ihrer Freundinnen, und zu welchem Zwecke, zeigen die Hoffnungen, die dem Dichter aus dieser Anschauung sprossen.

1) In Babylonien führte man nach *Jebamoth* 77[a] diese Worte für die Häuslichkeit als Frauentugend an, in Palästina (במערבא) treffender Gen. 18, 9. Die LXX *B* א hat sinnlos Ἐσεβών (Eus.), *A* richtig ἔσωθεν (It. Hier. Syr. Chrys. Theodor. Apoll.).

V. 17—18. Alles das hat seinen zunächst zeitgeschichtlichen Sinn, ohne aber der gemeindlichen Beziehung des Ps. auf den König Messias zu widerstreben. Wie die Könige Juda's und Israels ihre Söhne an ihrer Herrschaft theilnehmen ließen (2 S. 8, 18. 1 K. 4, 7 vgl. 2 Chr. 11, 23.; 1 K. 20, 15), so entsprießen aus dem Liebesverhältnis der Tochter Zion und der Jungfrauen ihres Gefolges mit dem König Messias Kinder, auf welche die in ihm gipfelnde davidische Königsherrlichkeit übergeht, ein königliches Geschlecht, unter welches er die Herrschaft der Erde vertheilt (s. Ps. 149), denn er macht die Seinigen „zu Königen und Priestern und sie werden herrschen auf Erden" Apok. 5, 10. Es sind die Kinder zu verstehen, welche ihm nach Ps. 110 wie der Thau aus des Morgenroths Schooße geboren werden — das ewig jugendliche Volk, durch welches er die Welt erobert und beherrscht. Wenn dann der D. sagt, daß er das Andenken des Namens des Königs in allen Generationen feiern will (אַזְכִּירָה wie z. B. 71, 16), so hat dies die zwiefache Voraussetzung, daß er sich als Glied einer unvergänglichen Gemeinde (Sir. 37, 25) und daß er den König als eine für die Gemeinde aller Zeiten preiswürdige Person betrachtet. Sonst heißt Jahve's Lobpreis ein durch alle Geschlechter lebendiger 102, 13. 135, 13; hier ist der König der Gegenstand ewigen Lobpreises der Gemeinde und von da aus der Völker. Zu der aufgelösten Form וְיהוֹדוּךָ (wie in dem Namen יְהוּדָה) vgl. 116, 6. Neh. 11, 17. Zunächst ist Israel welches der Psalmist repräsentirt berufen, den Namen des Messias von Geschlecht zu Geschlecht rühmend zu verkündigen. Es bleibt aber damit nicht alleine. Die Völker werden dadurch erweckt, das Gleiche zu thun. Das Ende der Heilsgeschichte ist, daß Israel und die Völker zusammen diesen minnewerthen, heldenhaften, göttlichen König preisen: „es wird dauern sein Name auf ewig; so lange die Sonne, wird sprossen sein Name und es werden sich in ihm segnen, ihn preisen alle Nationen" (72, 17).

PSALM XLVI.

Eine feste Burg ist unser Gott.

2 Elohim ist uns Zuflucht und Hort,
Als Hülfe in Drangsalen bewährt gar sehr.
3 Drum sind wir furchtlos bei Umkehr der Erde
Und Berge-Hinsturz ins Herz des Weltmeers.
4 Mögen tosen, schäumen seine Gewässer,
Von seinem Ungestüm Berge schüttern. (*Sela*)

5 Ein Strom — deß Bäche erfreun die Stadt Elohims,
Das Heilige der Gezelte des Höchsten.
6 Elohim ist in ihr drin, sie wanket nicht,
Es hilft ihr Elohim mit Morgenanbruch.
7 Toben Völker, wanken Königreiche —
Er erhebt seine Stimme, so zerfließt die Erde.
8 Jahve der Heere ist mit uns,
Eine Burg uns der Gott Jakobs. (*Sela*)

9 **Gehet hin, schauet die Thaten Jahve's,**
Der angerichtet Verheerungen auf Erden,
10 **Der den Kriegen steuert bis an der Erde Enden,**
Bogen zerbricht und Lanzen zerhaut,
Streitwagen vernichtet durch Feuer.
11 **„Laßt ab und erkennt, daß ich Elohim bin!**
Erhaben will ich sein unter den Völkern, erhaben auf Erden."
12 **Jahve der Heere ist mit uns,**
Eine Burg uns der Gott Jakobs. (*Sela*)

Als unter Josafat Moabiter, Ammoniter und Edomiter (insbes. Maoniter, denn 2 Chr. 20, 1 ist מִהַמְּעוֹנִים zu lesen) das davidische Reich mit Krieg überzogen und längs der Westseite des todten Meeres heranziehend Jerusalem bedrohten, überkam in der vom Könige zusammenberufenen Tempelversamlung Jahaziël den Asafiten der Geist des HErrn und er weissagte auf morgen eine wunderbare Heilsthat. Da priesen levitische Sänger den Gott Israels mit jubelnder Stimme, Sänger nämlich vom Geschlechte Kehâths und zwar von der Familie Korahs. Levitische Sänger zogen am andern Tage in heiligem Schmuck und unter Gesang vor dem Heere Josafats her. Die Feinde, durch den Angriff einer beutelustigen Schaar anderer Söhne der Wüste überrumpelt, hatten, in wilde Flucht aufgelöst, die Waffen gegen einander gekehrt und das Heer Josafats fand das feindliche Lager in ein Leichenfeld verwandelt. Bei dem Siegesdankfeste darauf in *Emek ha-Beracha* waren auch wieder levitische Sänger thätig, denn unter Musik der Nabla's, Cithern und Trompeten bewegte sich von da der beutebeladene Heereszug nach Jerusalem und dem Tempel Jahve's. So 2 Chr. c. 20 erzählend reicht uns der Chronist den Schlüssel zu dem asaf. Ps. 83. (76?) und zu den korah. Ps. 46. 47. 48. Die Bez. dieser drei korah. Ps. auf die Niederlage des Heeres Sanheribs unter Hizkia ist zwar gleich statthaft, hat aber nicht gleichen historischen Halt. Jenseit des 14. J. Hizkia's mußte die Gemeinde bei diesen Ps. freilich an die jüngsterlebte assyr. Katastrophe denken, zumal da Jesaia diese mit engem Anschluß an diese Ps. geweissagt hatte. Denn Jesaia und diese Ps. sind wundersam verkettet. Cheyne zu Jes. 33, 21 ist geneigt, mit Hitz. Jesaia für den Dichter selber zu halten.

Wie Ps. 2 gleichsam die Quintessenz des B. Immanuel Jes. c. 7—12 ist, so Ps. 46 von Jes. c. 33., der lyrisch gehaltenen Schlußrede zu Jes. c. 28—32., gesprochen vor Jerusalems Errettung zur Zeit der höchsten Noth. Der Grundged. des Ps. ist dort v. 2 bittweise ausgesprochen und man sieht in Zusammenhalt mit Jes. 25, 4 f., wie gleichartige Sprache der Psalmist und der Prophet reden. Mit der Schlußermahnung klingt dort v. 13 zus. und das Bild vom Strom im Ps. hat das ausgemaltere großartig kühne des Proph. v. 21 veranlaßt: *Nein, dort wohnt uns ein Herrlicher, Jahve — ein Ort von Strömen, Kanälen weiter Ausdehnung, in den eine Ruderflotte sich nicht wagt und den ein mächtiges Kriegsschiff nicht überschreitet.* Den in אֶרֶץ ausgesprochenen Gotteswillen vernehmen wir auch Jes. 33, 10. Und die Aussicht auf Endschaft des Krieges erinnert an die bekannte, mit Micha gleichlautende Weiss. Jesaia's c. 2 vom ewigen Frieden, so wie v. 8. 12 an die Losung עִמָּנוּ אֵל in Jes. c. 7—12. Der Geist Jesaia's wie Jeremia's haben sich, jeder in seiner Weise, an den Ps. befruchtet.

Vom dem überschr. עַל־עֲלָמוֹת war beiläufig schon zu 6, 1 die Rede. Böttcher übers. *ad voces puberes* zu Tenor-Stimmen, was allerdings dazu paßt, daß nach 1 Chr. 15, 20 בִּנְבָלִים עַל־עֲלָמוֹת gesungen wird und die orientalische Laute nach

Villoteau (*description de l'Égypte*) *aux six sons vers l'aigu de l'octave du medium de la voix de tenor* entspricht. Aber עלמות bed. nicht *voces puberes*, sondern *puellas puberes* (von עלם غلم verw. חלם حلم geschlechtsreif s.), und obschon allerdings keine Castraten im Tempel sangen, so ist doch Mitgesang von Levitenknaben im zweiten Tempel ausdrücklich bezeugt[1], und Ps. 68 erwähnt bei einem Tempelfeste der handpaukenschlagenden עלמות. Uebrigens ist zu bedenken, daß der Umfang des Tenors ja bis in den Sopran hineinreicht, daß die Sänger verschiedenen Alters bis zum 20. J. herab waren und daß der orient., zumal auch jüd. Gesang das Fistuliren liebt. Deshalb billigen wir die Uebers. Perret-Gentils *chant avec voix de femmes* und noch mehr Armand de Mestral's *en soprano;* Melissus' Uebers. *uf musik-instrumenten Alamoth genant* (*Virginal wurden die Teutischen sagen*) läßt die Vergleichung der *παρθενικοί* (bei Herodot *γυναικήϊοι*) *αὐλοί* zu und führt gleichfalls auf höhere Tonlage.

V. 2—4. Die Gemeinde beginnt mit einer allg. Aussage dessen was Gott ihr ist; diese Aussage ist das Ergebnis ihrer Erfahrung. Luther nach LXX Vulg.: *in den großen Nöten die vns troffen haben.* Als ob נִמְצָא für הַנִּמְצָאוֹת stehen und dies etwas anders als „den vorhandenen" bed. könnte, wozu מְאֹד nicht paßt. Gott selber heißt נמצא מאד als der in Drangsalen sich finden Lassende (2 Chr. 15, 4 u. ö.) sehr d. h. denen die ihn da suchen sich überschwenglich Offenbarende und Bewährende. Weil ihr Gott ein solcher ist, fürchtet die Gemeinde sich nicht, wenn auch eine noch größere Drangsal, als die eben bestandene, hereinbräche: wenn die Erde sich wandelte, eig. Wandelung vollzöge, einginge, erlitte (innerlich transitives *Hi.* wie הֶחֱרִיב, הֶחֱרִיק u. dgl. von √ מר streichen, streifen, fürdergehen mit ähnlicher Uebertragung des Ortswechsels auf Wechsel überh. wie in חלף) und wenn die Berge sänken in das Herz (בְּלֵב ganz so wie Ez. 27, 27. Jon. 2, 4) der Meere (des Oceans) hinab d. h. wenn gleich diese wieder in die Gewässer zurücksänken, aus denen sie am 3. Schöpfungstage aufgetaucht sind, so daß also das alte Chaos zurückkehrte. Die Gemeinde setzt das Aeußerste: den Einsturz des schöpferisch geordneten Weltganzen; an Allegorie (Hgst.: Berge = Reiche der Welt) ist so wenig zu denken, als bei dem horazischen *si fractus illabatur orbis.* Weil מַיִם nicht numerischer, sondern amplificativer Pl. ist, so können v. 4 um so eher Singularsuffixe darauf zurückgehn; גַּאֲוָה Selbsterhebung, vom Meere wie 89, 10 גְּאוּת und Iob 38, 11 גָּאוֹן. Die Fut. v. 4 setzen nicht die Infinitivconstr. fort: wenn tosen, schäumen etc., sondern sind, wie die Stellung und Verdoppelung anzeigt, concessiv gemeint, was der Vermutung günstig, daß der Refrain v. 8. 12., welcher den Nachsatz dieses Concessivsatzes bilden sollte (vgl. 139, 8—10. Iob 20, 24. Jes. 40, 30f.), hier versehentlich ausgefallen sei (Ew. Hupf. Baur). In vorliegendem Texte schließt

1) Die Mischna *Erachin* 13b berichtet ausdrücklich, daß während die Leviten zu Nabla- und Citherspiel sangen, ihre Knaben, unterhalb des Pulpets zu ihren Füßen stehend, mitsangen, um dem Gesange Harmonie hoher und tiefer Stimmen (חֻבָּל *condimentum*) zu geben. Diese Levitenknaben hießen צערי or סועדי הלויים *parvuli* (obwol die Gemara anders erklärt) oder *adjutores Levitarum.*

sich v. 4 an לֹא־נִירָא an: (wir fürchten nicht), mögen immerhin tosen, schäumen seine, des Weltmeers, Wasser und, indem das Meer hoch empor sich thürmend aus seinen Ufern tritt, die Berge einzustürzen drohen. Die hier sich steigernde Musik bekräftigt die Glaubenszuversicht der Gemeinde trotz so wilder Erregtheit der Elemente.

V. 5—8. Wie nach Gen. 2, 10 aus Eden ein Strom ging, um den ganzen Garten zu tränken, so macht ein Strom Jerusalem gleichsam zum andern Paradiese: ein Strom — dessen Bäche erfreun die Stadt Elohims (87, 3. 48, 9 vgl. 101, 8); פְּלָגָיו (von den Biegungen und Armen des Quellstroms) ist permutatives zweites Subj. (vgl. 44, 3). Gemeint ist der Strom der Gnade, welche auch 36, 9 einem Paradiesesstrom verglichen wird. Wenn Gottes Stadt von Feinden bedroht und umlagert ist, so wird sie doch nicht hungern und dürsten, nicht bangen und zagen, denn der Strom der Gnade und ihrer Stiftungen und Verheißungen fließt mit seinen lustigen Wellen durch den heiligen Ort, wo die Wohnstätte des Höchsten aufgeschlagen ist; קֹדֶשׁ *Sanctum* wie 65, 5. Jes. 57, 15. גְּדֹל Ex. 15, 16., מִשְׁכְּנֵי Wohnungen wie מִשְׁכְּנוֹת 43, 3. 84, 2. 132, 5. 7 s. v. a. herrliche Wohnung, das Ganze (Symm. *τὸ ἅγιον τῆς κατασκηνώσεως τοῦ ὑψίστου*) poetische Umschreibung von עִיר הַקֹּדֶשׁ (jetzt *el-kuds*) Jes. 48, 2. 52, 1 u. ö. In v. 6 tritt an die Stelle des Stroms Der von dem er ausgeht. Elohim hilft ihr לְפָנוֹת בֹּקֶר — nur eine Nacht der Angst, die Zukehr des Morgens ist auch Sonnenaufgang der schleunigen Hülfe. Die Prät. v. 7 sind nicht rückblickend (Ew. Olsh. Baur), sondern hypothetisch: wenn Völker und Reiche in feindliche Erregung und Umwälzung gerathen, so daß die Gemeinde in diese Katastrophe hineingezogen zu werden Gefahr läuft — es kostet Gott nur ein Dröhnen mit seiner allmächtigen Donnerstimme (נָתַן בְּקוֹלוֹ wie 68, 34 vgl. Jer. 12, 8 wie הֵרִים בַּמַּטֶּה Hebung machen mit dem Stabe Ex. 7, 20), sofort geräth in Fluß[1] die Erde (מוּג wie Am. 9, 5. *Ni.* Jes. 14, 31 u. ö.) d. h. ihr titanischer Trotz wird feig, die Fugen ihrer Liguen locker, ihre aufgebotene Kraft zunichte — es zeigt sich, daß יהוה צבאות mit seinem Volke ist. Dieser Gottesname ist in den korah. Ps. heimisch, denn es ist der eig. Gottesname der Königszeit (s. zu 24, 10. 59, 6), an deren Schwelle er zuerst im Munde Hanna's vorkommt 1 S. 1, 11., und die korah. Ps. sind königlichen Gepräges. An dem Gotte, auf dessen Aufgebot sich alle geschöpflichen Mächte wie Kriegsscharen stellen müssen, hat Israel eine steile Veste מִשְׂגָּב, die von keinem Feinde erklommen werden kann — das Heer verbündeter Völker und Reiche ist ehe es Jerusalem erreicht hat zum Todtenacker geworden.

V. 9—12. Die Großthaten Jahve's liegen noch in ihren Folgen sichtbar vor, die außerhalb der Gemeinde sind sollen sich überzeugen. In einer nachgebildeten Stelle 66, 5 steht מִפְעֲלוֹת אֱלֹהִים, hier nach LXX

1) Im Arab. bed. ماج auf- und niederwallen; موج in wallende, schwankende, wellenförmige Bewegung setzen, s. Fleischer in den Ergänzungsblättern zur A. L. Z. Col. 572.

Trg. Hier. u. Masora מפעלות יהוה[1]; auch ein elohim. Ps. nennt den Gott Israels gegenüber aller Welt nicht anders als יהוה. שַׁמּוֹת bed. hier nicht *stupenda* (Jer. 8, 21), sondern gemäß der RA שׁוּת לְשַׁמָּה Jes. 13, 9 u. ö.: Verwüstungen, näml. unter den wider die Stadt Gottes zu Felde gelegenen Feinden. Absichtlich wird im Part. מַשְׁבִּית fortgefahren. Die Vernichtung der Weltmacht, welche die Gemeinde so eben zu ihrer Rettung erfahren hat, ist ein Vorspiel der Aufhebung alles Krieges Mi. 4, 3 (Jes. 2, 4). Bis an der Erde Enden wird J. dem Kriegführen ein Ende machen und weil er am Kriege überh., geschweige an dem Kriege gegen sein Volk kein Gefallen hat, alles Kriegsgeräte theils zertrümmern theils den Flammen übergeben (vgl. Jes. 54, 16 f.). Laßt ab, ruft er v. 12 den Völkern zu, vom Bekriegen meines Volkes und erkennt daß ich Gott bin, der in sich selbst und seinem Volke unüberwindliche, der in seiner Hoheit von aller Welt anerkannt sein will. Eine ähnliche schlußfolgerungsartige Ermahnung schließt Ps. 2. Mit dieser Ermahnung, die zugleich Warnung und Drohung ist, werden die Völker entlassen; die Gemeinde aber rühmt noch einmal, daß Jahve Zebaoth ihr Gott und ihre Burg ist.

PSALM XLVII.

Jubel über des HErrn triumphirende Auffahrt.

2 All ihr Völker, klatscht in die Hände,
Jauchzt Elohim mit lautem Frohlocken.
3 Denn Jahve ist hocherhaben, furchtbar,
Ein großer König über die ganze Erde.
4 Er treibt Völker unter uns
Und Völkerschaften unter unsere Füße.
5 Er erkiest uns unser Erbe,
Den Stolz Jakobs, deß den er liebgewonnen. (*Sela*)

6 Aufgefahren ist Elohim unter Jauchzen,
Jahve unter Heerhornklang.
7 Harfnet Elohim, harfnet,
Harfnet unserem Könige, harfnet!
8 Denn König der ganzen Erde ist Elohim —
Harfnet Lobgedichte.
9 Königlich herrscht Elohim über Nationen,
Elohim hat sich gesetzt auf seinen heiligen Thron.

10 Die Edlen der Völker thun sich zusammen —
Ein Volk des Gottes Abrahams.
Denn Elohims sind die Schilde der Erde,
Hocherhaben hat er sich gezeigt.

Während zwischen Ps. 45 und 46 sich kaum ein anderes Band der Verwandtschaft, als der gleiche Gebrauch des bedeutsamen עַל־כֵּן entdecken läßt, hat Ps. 47

1) Indes findet sich auch hier מפעלות אֱלֹהִים als bis in die talm. Zeit zurückgehende Variante. Das älteste hebr. Psalterium von 1477 liest so, s. Repertorium für Bibl. u. Morgenl. Lit. V (1779), 148. Norzi entscheidet sich dafür und auch Biesenthal hat sie in seiner Psalter-Ausgabe 1837, die sonst den Heidenheimschen Text wiedergibt, aufgenommen, vgl. Baers *Psalterium* 1873 zu u. St.

mit Ps. 46 nicht allein den Ged. der königlichen Erhabenheit Jahve's über die Völker der Erde, sondern auch den gesch. Anlaß gemein, näml. den Sieg Josafats über die vereinigten Nachbarvölker — einen Sieg ohne Kampf und also um so offensichtlicher einen Sieg Jahve's, der, nachdem er für sein Volk gestritten, unter der Musik der Siegesfeier desselben wieder auffuhr, was sich äußerlich in der Zurückgeleitung der Bundeslade nach dem Tempel darstellte 2 Chr. 20, 28. Aus diesem Erlebnis ist Ps. 47 erwachsen. Das Strophenschema 8. 8. 4 ist nicht zu verfehlen.

Dieser Ps. ist wegen des v. 6 erwähnten Schofarblasens[1] der eig. Neujahrsps. der Synagoge (neben Ps. 81, dem Ps. des zweiten Neujahrsfeiertags) und wegen der ebendas. erwähnten Auffahrt Jahve's der Himmelfahrtsps. der Kirche. Luther nennt ihn „der Kinder Korah Christ fuhr gen Himmel". Paulus Burgensis rechtet mit Lyra, daß er ihn nicht direkt von der Himmelfahrt verstehe, und Bakius sagt: *Lyranus a Judaeis seductus in cortice haeret.* Die volle Wahrheit ist hier, wie häufig, auf keiner von beiden Seiten. Veranlaßt ist der Ps. durch das Ereignis unter Josafat. Sollte aber die Gemeinde der Folgezeit und soll insbes. die neutestamentliche noch jene Niederlage der verbündeten Nachbarvölker feiern? Diese Niederlage verschaffte dem Volke Gottes eine Zeit lang Ruhe und Ansehn, nicht aber wahren und bleibenden Frieden, und die damalige Auffahrt Jahve's, der für sein Volk hienieden gestritten hatte, war noch nicht die Auffahrt über die seinem Volke gefährlichsten und den Fortgang des Heils hemmendsten Mächte, jene Mächte der Finsternis, welche den geheimen Hintergrund alles widergöttlichen Geschehens auf Erden bilden. Darum hat dieser Ps. im Verlauf der Geschichte einen über seinen nächsten Anlaß hinausragenden prophetischen Sinn gewonnen, welchen erst die Himmelfahrt Christi enträthselt hat.

V. 2—5. *Schrecken Elohims* — so schließt der Chronist 2 Chr. 20, 29 die Erzählung der Niederlage der Verbündeten — *überkam hierauf alle Reiche der Länder, als sie hörten, daß gestritten Jahve mit Israels Feinden.* Der Psalmist aber ruft infolge ebendieses Ereignisses nicht zum Schrecken, sondern zur Freude auf, denn Schrecken ist unwillkürliche abgezwungene, Freude aber willige innere Bewegung. Der rechte letzte Sieg Jahve's besteht nicht in blutiger Unterwerfung und dumpfer Bestürzung, sondern in Umstimmung der Völkerherzen zu freudiger Anbetung. Um so aller Völker Gott zu werden, ist er vorerst Israels Gott geworden, und Israel sehnt sich, daß dieser Zweck seiner Erwählung erreicht werde. Aus dieser Sehnsucht geht die Aufforderung v. 2 hervor. Die Völker sollen dem Gott der Offenbarung in Geberden und Worten ihre Freude bezeigen, denn J. ist schlechthin erhaben (עֶלְיוֹן hier Praed. wie 78, 56 Attribut), furchtbar und sein Herrschaftsgebiet hat Israel zum Mittelpunkt, aber nicht zur Schranke, sondern erstreckt sich über die ganze Erde. Alles muß ihm in seinem Volke huldigen, sei es willigliche oder gezwungen. Was v. 4 und 5 besagt scheint ein dem Erlebten entnommener Erfahrungssatz zu sein, indem die zeitgeschichtliche Thatsache nicht in historischer Form ausgesprochen, son-

1) Wobei dann עֲלָה darauf gedeutet wird, daß Gott, wenn das Schofarblasen Israels beginnt, sich vom Throne der Gerechtigkeit erhebt und auf den Thron der Barmherzigkeit setzt, s. Buxtorf, *Lex. Talmud.* c. 2505.

dern verallgemeinert und idealisirt wird. Denn נָדַף und רָבַח mit Riehm als historischen Rückblick zu fassen ist unthunlich, da nichts vorausgegangen, was den Futurformen den Stempel der Vergangenheit aufdrückte. Mit Ausnahmen wie Num. 23, 7. Richt. 2, 1 hat es eine eigne Bewandtnis. Die Erwählung aber, welche allerdings als grundlegliche Thatsache ein einmaliger Act ist, erneuert sich so oft Gott sie seinem Volke bestätigt Sach. 1, 17. Ueber נָדַף er wendete rückwärts, schlug in die Flucht s. 18, 48. Der Abänderung von יִרְבַּח in יָרַחֵב (Hupf.) bedarf es nun nicht, zumal da dieses auf die Thatsache, welche den Ps. veranlaßt hat, nicht paßt. Vielmehr setzt רבח voraus, daß Gott sich in dem Ereignis des Tages als treuen und mächtigen Lehnsherrn des Landes Israels erwiesen; die feindliche Ligue hatte es ja auf nichts Geringeres abgesehen, als Israel aus seinem Erbbesitz ganz und gar zu vertreiben 2 Chr. 20, 11. Das h. Land heißt der Stolz גְּאוֹן Jakobs als die Gnadengabe, mit welcher dieses, das Volk der göttlichen Liebe prangen kann; anders ist גאון יעקב Am. 6, 8 (von der Sünde des Stolzes) und wieder anders Nah. 2, 3 (von der verheißungsgemäßen Herrlichkeit Gesamtisraels) gemeint, hier ähnlich wie Jes. 13, 19. אֶת hat wie 60, 2. Spr. 3, 12 (die drei einzigen Beispiele) einen verbindenden Acc. statt folgenden Makkefs. אָהֵב mit *ē* bed. lieb haben und liebwerth halten aus liebevoller Innerlichkeit heraus wie z. B. arab. حَبَّذَا er hat aus dankvoller Innerlichkeit heraus gepriesen. Daß der D. in v. 5 eine Gottesthat der Gegenwart im Sinne hat, bestätigt die folg. Str.

V. 6—9. Das Auffahren Gottes setzt ein Herabsteigen voraus, sei es zu verheißender Selbstbezeugung Gen. 17, 22. Richt. 13, 20 oder siegreicher Gerichtsvollstreckung 7, 8. 68, 19. So hier: Gott ist herabgestiegen, um für sein Volk zu streiten. Dieses kehrt in die h. Stadt und er zu seinem Thronsitz zurück, der oben auf Zion und höher noch droben im Himmel ist. Zu בִּתְרוּעָה und קוֹל שׁוֹפָר vgl. 98, 6. 1 Chr. 15, 28., bes. aber Am. 2, 2., denn die תְּרוּעָה ist hier der Siegesjubel des Volkes und קוֹל שׁוֹפָר der helle Klang der siegverkündenden Schlachthörner, mit Bez. auf die Siegesfeier im Lobethal und den Heimzug unter schallender Musik 2 Chr. 20, 26 f. Das Signalhorn שׁוֹפָר hat seinen Namen vom hellen Klange, s. über שָׁפַר 16, 7. Der D., der dieses Siegesfest hinter sich hat, will, daß die Festklänge zu Ehren Gottes einen end- und grenzenlosen Nachhall finden. זַמֵּר ist erst mit dem Acc. wie 68, 33., dann mit dem Dat. construirt; über מַשְׂכִּיל = ᾠδὰς πνευματικάς (Eph. 5, 19. Col. 3, 16) s. zu 32, 1. Das zu Loblieder Begeisternde ist die so eben offenbar gewordene Weltherrschaft Jahve's. Man fasse מָלַךְ (dessen Bed. ‚herrschen' von der Wurzelbed. der Besitzergreifung ausgeht) ebenso historisch, wie ἐβασίλευσας *regnum capessivisti* Apok. 11, 15—18. Es ist ein Vorspiel des schließlichen offenbaren Reichsantritts geschehen, dessen Verkündigung dort der neutest. Seher vernimmt. Gott ist herniedergefahren und nachdem er sich durch die Vernichtung der Feinde Israels Anerkennung verschafft hat, in offenbarer Königsherrlichkeit wieder aufgefahren. *Imago conscensi a Messia throni*

gloriae — sagt Chr. A. Crusius — *tunc erat deportatio arcae foederis in sedem regni.*

V. 10. Der D. liest in dem Spiegel des gegenwärtigen Geschehnisses die große endgeschichtliche Thatsache der Bekehrung aller Völker zu J. Die Edlen der Völker (נְדִיבֵי mit dem Doppelsinne von *generosi*), die „Schilde (d. i. wie Hos. 4, 18: Schirmherren) der Erde" gehen in den Verband des Volkes des Gottes Abrahams ein, *πέρας αἱ πρὸς τὸν πατριάρχην Ἀβραὰμ ἔλαβον ὑποσχέσεις*, wie Theodoret bemerkt: die Verheißung von der Segnung der Völkersippen im Patriarchensamen erfüllt sich, denn die Edlen ziehen die von ihnen geschildeten Völker nach sich. Mit Cappell. Ew. Riehm nach LXX Syr. עִם statt עַם zu lesen ist unnöthig und da man nicht נאסף עם, sondern לְ oder אֶל sagt, unstatthaft. Mit Recht rühmt schon Eusebius den Symmachus und Theodotion, daß sie das zweideutige *ἀμ* übers. haben *λαὸς (τοῦ θεοῦ Ἀβραάμ)*, näml. als Nomin. der Wirkung, wie auch Trg. Hier. Lth. Jefeth und die meisten jüdischer Ausll., unter den Neuern Crus. Hupf. Hitz. es verstehen: sie scharen und schließen sich als ein Volk oder zu einem Volke des Gottes Abr. zusammen, untergeben sich mit Israel dem Einen glorreich bewährten Gotte.[1] Der Schluß v. 11 erinnert an das Lied Hanna's 1 S. 2, 8. So allgemeine Huldigung wird ihm: er ist triumphirend aufgefahren und hat sich also als hocherhaben bekundet (נַעֲלָה 3. *praet.* Ergebnis des עָלָה v. 6).

PSALM XLVIII.

Die Unnahbarkeit der Stadt Gottes.

2 Groß ist Jahve und lobgepriesen sehr
In der Stadt unseres Gottes, seinem heiligen Berge.
3 Schön sich erhebend, Wonne der ganzen Erde
Ist der Berg Zion, der Winkel des Nordens,
Die Stadt des großen Königs.

4 Elohim ward in ihren Palästen kund als Hort.
5 Denn sieh, die Könige zogen verbündet heran zusamt.
6 Doch sie sahen, erstaunten sofort, verstört entflohn sie.
7 Zittern hat sie erfaßt allda, Angst wie Geburtswehn.
8 Durch Oststurm zerscheitertest du die Tarsisschiffe.

9 Wie wir vernommen, so haben wir erlebt
In der Stadt Jahve's der Heere, der Stadt unseres Gottes —
Elohim erhält sie auf ewig. (*Sela*)

10 Wir bedachten, Elohim, deine Gnade
Drinnen in deinem Tempel.
11 Wie dein Name, Elohim, so dein Ruhm
An den Enden der Erde;
Von Gerechtigkeit voll ist deine Rechte.

1) Hienach ist auch accentuirt: נאסף mit Groß-*Rebia*, welches (hierin vom *Mugrasch* unterschieden) Pausa macht, worauf dann das ergänzende Satzglied mit *Zinnor Galgal Olewejored* folgt.

12 So freue sich der Berg Zion,
Mögen jubeln die Töchter Juda's
Von wegen deiner Gerichte.

13 Umgehet Zion und umkreist sie,
Zählet ihre Türme;
14 Richtet euer Herz auf ihr Bollwerk,
Durchschreitet ihre Paläste,
Damit ihr erzählet späterm Geschlechte:
15 Daß ein solcher Elohim unser Gott auf ewig —
Er wird uns führen
. . . . . .
Nach „Mûth".

Auch Ps. 48 ist ein Siegesdanklied, mit Ps. 46 und 47 durch den Grundged. der Erhabenheit Jahve's über die Völker der Erde verbunden, von beiden aber dadurch unterschieden, daß dem Lieblingszuge korahitischer Dichtung gemäß das Siegesdanklied zum Lobliede auf Jerusalem geworden ist, die von dem in ihr thronenden Gotte geschirmte herrliche und feste Stadt. Der zeitgesch. Anlaß ist der gleiche. Die Erwähnung von Königen weist auf ein Heer von Verbündeten, v. 10 auf die vor dem Auszuge im Tempel abgehaltene Versamlung, und die Verbildlichung der feindseligen Mächte durch zerscheiterte Tarsisschiffe ist keiner Zeit so angemessen, wie der Zeit Josafats. Die Berührungen Jesaia's mit diesem Ps. (vgl. v. 7 mit Jes. 33, 14; v. 8 mit Jes. 33, 21; v. 13 mit Jes. 33, 18; v. 15 mit Jes. 33, 22) so wie mit Ps. 46 beweisen nicht, daß er dessen Verf. ist.

V. 2—9. Inhaltlich betrachtet zerlegt sich der Ps. in drei Theile. Wir beginnen mit Zusammenfassung der drei Str. des ersten. Die mittlere stellt das auf- und absteigende Cäsurenschema dar. Weil J. Jerusalem wundermächtig gerettet, beginnt der D. mit Preis des großen Königs und seiner h. Stadt. Groß und nach Gebühr gepriesen (מְהֻלָּל wie 18, 4) ist er in ihr, ist er auf seinem h. Berge, der dort sein Wohnsitz ist. Es folgen nun v. 3 zwei Prädicate eines dreifachen oder im Grunde zweifachen Subj., denn נַרְכְּתֵי צָפוֹן ist wie man es auch verstehe Apposition zu הַר־צִיּוֹן. Die Präd. bez. sich also auf Zion-Jerusalem, denn קִרְיַת מֶלֶךְ רָב heißt nicht der Zion, sondern, indem vom h. Berge zur h. Stadt fortgegangen wird (wie umgekehrt 2^b), Jerusalem, *ὅτι πόλις ἐστὶ τοῦ μεγάλου βασιλέως* Mt. 5, 35. Von Zion-Jer. also wird gesagt, es sei יְפֵה נוֹף schön im Hervor- oder Emporragen (נוֹף v. נוּף arab. *nâfa nauf,* √נף, die stärkere Potenz von נב נבב sich erheben, aufsteigen, sinnfällig hervortreten, wie auch יפה auf eine √יפ יפף وف zurückgeht, welche „ragen, hoch s." bed. und im Hebr. auf Eminenz, Vollkommenheit, Schönheit der Gestalt übertragen ist), eine schön emporsteigende terrassenförmige Höhe[1], und zweitens: es sei Wonne מְשׂוֹשׂ der ganzen

1) Ueber die Uebers. des Targumisten (der mit dem des B. Iob Eine Person ist): „schön wie ein Bräutigam" (*νυμφίος*) s. Bacher, Das Targum zu den Psalmen in Graetz' Monatsschrift 1872 S. 410. Lth. übers. mit Hier. (abweichend von LXX u. Vulg.) welcher seinerseits sein *specioso germini* dem *καλῷ βλαστήματι* des Aquila nachgebildet hat: „*Der Berg Zion ist wie ein schön Zweiglin*", nach dem mischnisch-aramäischen נוֹף Zweig *Maccoth* 12^a vgl. z. B. Ez. 19, 10 Trg., welches auch Saadia und Dunasch vergleichen und Parchon zur Wahl gibt. Dunasch erklärt „schön an Gezweig" und bez. das auf den Oelberg. Auch die Quinta hat *εὐκλάδῳ*,

Erde: es verdient das zu sein, wie das Volk, das da wohnt, überzeugt ist (Thren. 2, 15), und ist bestimmt, es zu werden, ist es schon jetzt in vorspielsweise sich bewährender Hoffnung. In welchem Sinne aber tritt zu הַר־צִיּוֹן das appositionelle יַרְכְּתֵי צָפוֹן? Hitz. Ew. Hgst. Caspari (Micha S. 359) u. A. sind der Ansicht, der Zionsberg werde der äußerste Norden genannt mit Bezug auf die alte asiatische Vorstellung von dem in unantastbarer h. Ferne und Verborgenheit des äußersten Nordens gelegenen, Himmel und Erde verbindenden Götterberge, altper. *Ar-burǵ* (*Al-burǵ*), auch schlechtweg *hara* oder *haraiti* genannt[1], altind. *Kailâsa* und *Mêru*.[2] Aber der D. verräth durch nichts, daß er Zion nur in idealem Sinne so nenne als dem äußersten Norden nicht nachstehend (Bertheau, Lage des Paradieses S. 50 und so auch S. D. Luzzatto zu Jes. 14, 13), oder an die Stelle desselben getreten (Hitz.). Deshalb fassen wir ירכתי צפון als eig. gemeinte topographische Bezeichnung, aber, wie Cheyne zu Jes. 14, 13., mit Bezug auf das Mysteriöse des Nordens und viell. auch mit Bezug auf jene heidnische Vorstellung vom Norden als Göttersitze. Auch Israel hat einen Nordberg, welcher Sitz seines Gottes ist, aber nicht in weiter Ferne, sondern in seiner Mitte, im Norden der Gottesstadt. Der Tempelberg oder Zion im engeren Sinne bildete wirklich die Nordostecke des alten Jer. Es ist nicht nothwendig der äußerste Norden (Ez. 38, 6. 39, 2), welcher ירכתי צפון heißt; denn יַרְכָתַיִם sind die zwei Schenkel, dann der Winkel in welchen die beiden Schenkellinien zusammenlaufen, und wie ein solcher nördlicher Winkel verhielt sich der Morîa zur Davidstadt und zur Unterstadt. Daß des D. Lobpreis auf einem zeitgesch. Ereignis fußt, zeigt v. 4, wo mit Fug נוֹדַע, nicht נוֹדָע vocalisirt ist; Elohim hat sich an den Hochbauten[3] Jerusalems (122, 7) kundgethan לְמִשְׂגָּב (das bei Vv. des Werdens und Machens übliche לְ) d. i. als unnahbare, sie vor feindlichem Angriff sicher stellende Veste. Die Thatsache, durch die er sich so erwiesen, folgt sofort. הַמְּלָכִים weist auf eine bestimmte Anzahl dem D. bekannter Könige hin, spricht also für die Kriegsgefahr unter Josafat und gegen die unter Hizkia. נוֹעֵד reciprok: sich wohin bestellen und einfinden. עָבַר wie Richt. 11, 29. 2 K. 8, 21 von Grenzüberschreitung und Invasion (Hitz.), nicht von Vergehen und Untergehen wie 37, 36. Nah. 1, 12 (de Wette Hupf.); denn נועדו bedarf der Weiterführung (vgl. Jos. 11, 5) und die Aussage des plötzlichen Untergangs folgt erst später. Die Verbündeten lagerten in der Wüste des ungef. 3 St. von Jer. entfernten Thekoa. Die weite Aussicht, die man dort hat, reicht bis Jer.: so wie sie dieses sahen, also staunten sie d. h. Sehen und Staunen, Bestürzung, wilde Flucht fielen zus., es ging von der h. Stadt, weil Elohim in ihr wohnt, ein

---

wovon *εὐρίζῳ* des Theodotion nicht weit abliegt. Das *εἰρίζων* der LXX liest Chrysostomus *εὖ ῥιζῶν*. Aber auch bei LXX ist *εἰρίζῳ* (Compl. Ald.) wahrsch. die urspr. LA.

1) s. Spiegel, Érân S. 287 f.

2) s. Lassen, Indische Alterthumskunde II, 847.

3) LXX: *ἐν ταῖς βάρεσιν αὐτῆς*, wozu Gregor von Nyssa (*Opp. ed. Paris. t.* I. p. 333): *βάρεις λέγει τὰς τῶν οἰκοδομημάτων περιγραφὰς ἐν τετραγώνῳ τῷ σχήματι.*

חֲרָדַת אֱלֹהִים (1 S. 14, 15) oder wie wir sagen panischer Schrecken auf sie aus. Ueber כֵּן als Ausdruck des Simultanen s. zu Hab. 3, 10; כַּאֲשֶׁר im correlaten Vordersatze ist weggelassen wie Hos. 11, 2 u. ö., vgl. zu Jes. 55. 9. Zittern ergriff sie da (שָׁם wie 14, 5), Angstschmerz gleich der Gebärerin. In v. 8 geht die Schilderung affektvoll in Anrede über. Sie gestaltet sich nach der zeitgeschichtlichen Erinnerung an das Scheitern der von Josafat im Verein mit Ahazja von Israel ausgerüsteten Handelsflotte 1 K. 22, 49. 2 Chr. 20, 36 f. Der allgem. Sinn von v. 8 ist, daß Gottes Allmacht unwiderstehlich. Ueber den „Wind der Ostgegend", der hier wie Ez. 27, 26 Schiffbruch bewirkt, s. zu Iob 27, 21. Die Tarsisschiffe sind, wie aus dem Zus. rückwärts und vorwärts erhellt, nicht eig. gemeint, sondern als Bild der Weltmächte verwendet; auch Jesaia c. 33 vergleicht Assur mit einem prächtigen Schiffe. So kann denn die Gemeinde sagen, daß sie an Jer. als Augenzeugin erlebt hat, was sie bisher aus Ueberlieferung der Vorzeit vernommen (רָאָה u. שָׁמַע wie Iob 42, 5), daß näml. Gott sie aufrecht hält auf ewig. „Das untergegangene Jerusalem — bemerkt hier Hgst. — ist nicht dasjenige, welches der S. meint; es ist nur dessen abgestreifte Leiblichkeit." Es ist wahr, daß Jer. in der neutest. Gemeinde seinem wahren inneren Wesen nach fortbesteht, aber nicht minder wahr, daß sein zeitweiliges Zertretenwerden in den καιροὶ ἐθνῶν die Verheißung Gottes so wenig aufhebt, als Israels zeitweilige Verstoßung seine Erwählung. Die h. Stadt geht nicht unter, ohne wieder zu erstehen.

V. 10—12. Nun folgt lobpreisender Dank gegen Gott, der Gebete erhört und Gerechtigkeit übt zur Freude seiner Stadt und seines Volkes. Mit הֵמִינוּ bez. sich der D. auf den 2 Chr. c. 20 erzählten Tempelgottesdienst vor dem Auszuge zurück, auf die Gebete in der obschwebenden Gefahr, auf die Erinnerung an die bisher an Jer. bewiesene Gnade, aus der man Trost der Hoffnung für die Gegenwart schöpfte; דָּמָה vergleichen, gegeneinanderhalten, hier indem man die Gesch. der Vergangenheit an sich vorüberziehen läßt. Zu den alten Großthaten Gottes ist nun eine neue hinzugekommen. Der Name Gottes d. i. die Summa seiner bisherigen Selbstbezeugungen war Gegenstand des דמינו im Tempel und insbes. der korahitischen Lieder 2 Chr. 20, 19., dieser Name hat sich durch eine neue Gerechtigkeitsthat ruhmvoll bewahrheitet. Sein Ruhm reicht hinan an der Erde Enden 2 Chr. 20, 29.; als einen solchen, deß rechte Hand voll Gerechtigkeit ist und der sie übt, wo es nöthig, hat er sich bewiesen. Möge denn die h. Stadt, mögen die Landstädte Juda's (Jes. 40, 9 vgl. 16, 2) sich freuen. Israels ganzes Erbe war bedroht. Nun ist es glorreich gerettet.

V. 13—15. Die Aufforderung ergeht nicht an die Feinde Jerusalems — denn diese einzuladen, sich in Jer. gemütlich umzusehen, wäre unklug — sondern an das Volk Jerusalems selber. Von dem Auszuge des Heeres bis zur Siegesbotschaft sind sie voll banger Erwartung hinter den Stadtmauern verblieben. Jetzt sollen sie außen die Runde machen (חִקְּפוּ noch bestimmter als סָבַב Jos. 6, 3) und prüfend sie ansehn, noch stehen alle ihre Türme, ihr Wall ist unversehrt, ihre Pa-

läste prangen wie früher. לְחֵילָהּ „auf ihre Vormauer“ (v. חוּל حار حال kreisen, umkreisen) = לְחֵילָהּ (Zach. 9, 4), mit erweichtem Suff. wie Jes. 23, 17. 45, 6 u. ö. Ew. §. 247d. פַּסְּגָ (nach a. LA חִפַּסְרוּ) bed. *Baba kamma* 81b durchschneiden (einen Weinberg da wo kein Weg hindurchgelegt ist); die Bed. „betrachtend zerlegen, Stück für Stück betrachten“ ist ohne Halt im Sprachgebrauch und die Bed. erhöhen (Lth. nach jüd. Tradition) beruht auf einem falschen Schlusse aus פִּסְגָּה; richtig Louis de Dieu: *dividite palatia h. e. obambulate inter palatia ejus, secando omnes palatiorum vias, quo omnia possitis commode intueri.* Sie sollen sich allseits von der Unverletztheit der h. Stadt überzeugen, damit sie der Nachwelt erzählen können, daß זֶה ein solcher, ein so wunderbarer Helfer, wie jetzt vor Augen liegt, Elohim unser Gott ist. Er wird auch in Zukunft uns leiten . . Hier schließt der Ps., denn obschon נָהַג mit עַל in der Bed. *ἄγειν ἐπί* verbunden zu werden pflegt (23, 2. Jes. 49, 10), so gibt doch „beim Sterben“ d.i. wenns zum Sterben geht (Hgst. wie schon Hier.: *ipse erit dux noster in mortem*) oder „bis zum (עַל wie v. 11. 19, 7) Sterben“ (Hupf.) keinen passenden Schluß des durchaus nationalen Liedes, auf das Volk bezüglich, von dem der Siracide 37, 25 sagt: *ζωὴ ἀνδρὸς ἐν ἀριθμῷ ἡμερῶν καὶ αἱ ἡμέραι τοῦ Ἰσραὴλ ἀναρίθμητοι.* Besser wäre: „über den Tod“ (Mendelss. Stier u. A.) d. h. über den Tod hinüber (Syr.), genauer: über Sterben = Verderben hinweg (Bunsen in Th. 1 S. CLXI des Bibelwerks), aber der Ausdruck reicht hiefür nicht aus und der Ged. kommt unerwartet und befremdet in diesem vorexilischen Ps. Der jerus. Talmud *Megilla* c. II, 4 gibt folg. Erklärungen zur Wahl: 1) עַלְמוּת = בָּעֲלִימוּת in Jugendlichkeit, wonach das Targ.: in den Tagen der Jugend (עַלְיוּתָא); 2) כאילין עלמות den Jungfrauen gleich, womit Lth. zusammentrifft: *wie die Jugent;* 3) nach der LA עֶלְמוֹת, welche auch LXX wiedergibt: in dieser und der zukünftigen Welt, zugleich bemerkend, daß Akilas (Aquila) das Wort mit *ἀθανασία* übers.: „in eine Welt wo kein Tod ist“. Aber für *ἀθανασία* ließe sich statt עַל־מוּת vielmehr אֶל־מוּת (Spr. 12, 28) erwarten; עלמות aber = *αἰῶνες* (Riehm: in Ewigkeit) ist mischnisch, nicht biblisch und ein hebr. עַלְמוּת (עֲלִימוּת) im Sinne des aram. עֲלִימוּת ist sonst unbelegbar. Man sieht aus dem Schwanken der HSS, die theils עַל־מוּת theils עַלְמוּת bieten, und aus dem Schwanken der Ausll., wie wenig es gelingen will, dem עַל־מוּת als Bestandtheil des Ps. einen sichern sprach- und sachgemäßen Sinn abzugewinnen. Wahrsch. ist es Beischrift der Tonweise, kurz für לַבֵּן עַל־מוּת 9, 1. Und entw. steht diese Beischrift, wie Hab. 3, 19 לַמְנַצֵּחַ בִּנְגִינוֹתָי, ausnahmsweise zu Ende statt zu Anfang (Hitz. Reggio), oder sie gehört zu dem למנצח des folg. Ps. und ist dort einzufügen (Böttcher *de inferis* §. 371). Gehört aber עַל־מוּת nicht zum Ps. selbst, so ist zu vermuten, daß die eig. Schlußworte abhandengekommen sind. Der urspr. Schluß mag volltönender und ungef. wie Jes. 33, 22 gelautet haben.

PSALM XLIX.

Lehrgedicht von der Nichtigkeit der irdischen Glücksgüter.

2 Höret solches, all ihr Völker,
Merkt auf, all ihr Bewohner der Zeitwelt,
3 Sowol Menschenkinder als Herrenkinder,
Zusamt Reiche und Dürftige!
4 Mein Mund wird aussprechen Fülle von Weisheit,
Und meines Herzens Dichten ist Fülle von Einsicht.
5 Neigen will ich dem Lehrspruch mein Ohr,
Erschließen mit Citherbegleitung mein Räthsel.

6 Warum sollt' ich mich fürchten in Tagen des Unglücks,
Wenn Uebelthun meiner Uebertreter mich umgibt,
7 Die da vertraun auf ihr Vermögen
Und mit der Menge ihres Reichtums sich brüsten?
8 Den Bruder loszukaufen vermag mit nichten der Mann,
Nicht kann er geben Elohim für ihn ein Sühngeld
9 (Zu theuer ist der Loskauf ihrer Seele
Und er muß es anstehn lassen ewiglich),
10 Daß er fortlebe auf die Dauer,
Nicht sehe die Grube.
11 Nein, sehen muß er: Weise sterben,
Gleicherweise kommen Thor und Dummer um,
Und lassen Andern ihr Vermögen.
12 Ihr Sinn ist: ihre Häuser seien ewig,
Ihre Wohnungen in Geschlecht und Geschlecht;
Sie rufen aus ihre Namen über Ländereien.
13 **Aber der Mensch in Prunk hat nicht Bleibens,**
Er gleicht dem Vieh, das hingetilgt wird.

14 Dies das Geschick derer die voll Selbstzuversicht,
Und die nachtretend ihrem Munde Beifall zollen. (*Sela*)
15 Wie Schafe zum Hades gelagert weidet der Tod sie,
Und es triumphiren über sie Rechtschaffne an jenem Morgen,
Während jener Gestalt, der Verzehrung des Hades verfallend, wohnstattlos wird.
16 Doch meine Seele wird Elohim erlösen aus des Hades Hand,
Denn er wird mich hinnehmen. (*Sela*)
17 Fürchte nicht, wenn reich ein Mann wird,
Wenn seines Hauses Herrlichkeit sich mehrt.
18 Denn nicht wird er in seinem Sterben mitnehmen das alles,
Nicht folgt ihm hinab seine Herrlichkeit.
19 Ob einer seine Seele bei Lebzeiten segnet,
Und man dich rühmt, daß du dir gütlich thu'st —
20 Hinkommen wird sie zum Geschlecht seiner Väter:
In Ewigkeit nimmer sehn sie das Licht.
21 **Der Mensch in Prunk und dabei unverständig**
Ist gleich dem Vieh, das hingetilgt wird.

An das Psalmenpaar 47 und 48 schließt sich der gleichfalls mit anredendem כל־העמים beginnende Ps. 49, übrigens ein didaktisches Lied, welches mit den volksgeschichtlichen Ps. 46—48 nichts gemein hat. Der D. tritt hier als Prediger mitten unter die Menschen. Sein Thema ist die Vergänglichkeit des Glückes der Gottlosen und dagegen die auf Gott ruhende Hoffnung der Rechtschaffnen. Demgemäß zerfällt

der Ps. in eine Einleitung v. 2—5, welche durch ihren vielverheißenden Ton an die Reden Elihu's erinnert, und zwei darauf folgende Theile der Predigt v. 6—13. 14—21., welche durch einen nur wenig verschieden lautenden Kehrvers abgesteckt sind. Er stimmt dogmatisch mit den Ps. der david. Zeit und tritt durch seine antike kühne Form solchen Ps., wie 17 von David und 73 von Asaf, an die Seite. Da auch in den Lehrps. Davids und Asafs ein anderer Stil als sonst und da, wo das Treiben der Gottlosen gegeißelt wird, eine härtere gedrängtere Ausdrucksweise und ein dumpfer Ton eintritt, so steht der Abfassung des Ps. 49 durch den D. von 42—43. 84 nichts entgegen, zumal da David Ps. verwandten Inhalts (39 u. 62) in der absalom. Verfolgungszeit gedichtet hat. Indes ist an dieser Einheit des Verf. nichts gelegen.

V. 2—5. Einleitung. Aehnlich leiten der ältere (unter Josafat) und jüngere Micha ihre Weiss. (1 K. 22, 28. Mi. 1, 2), Elihu im B. Iob seine Lehrvorträge (34, 2 vgl. 33, 2) ein. Es ist ein gemeinmenschliches Thema, welches der D. behandeln will, darum ruft er alle Völker und alle Bewohner des חֶלֶד auf. So heißt zunächst die unbemerkt hingleitende Zeitlichkeit, dann die zeitlich vergehende Welt selbst (s. zu 17, 14). Er will den Reichen die Nichtigkeit ihres falschen und den Armen den Vorzug des wahren Hoffnungsgrundes predigen, darum wünscht er sich zu Zuhörern sowol בְּנֵי אָדָם Kinder gemeiner Leute, welche Menschen sind und sonst nichts Auszeichnendes haben, als בְּנֵי־אִישׁ Kinder von Männern d. i. Vornehmen (s. zu 4, 3) — Reich und Arm, wie er verdeutlichend hinzufügt. Denn sein Mund wird oder soll aussprechen חָכְמוֹת nicht: ein Mancherlei weiser Lehren, sondern: gewichtvolle Weisheit; ebenso bed. תְּבוּנוֹת gründliche Einsicht, vgl. Plurale wie בִּינוֹת Jes. 27, 11. יְשׁוּעוֹת 42, 12 u. ö. שַׁלְוֹת Jer. 22, 21. Daß חָכְמוֹת hier und Spr. 1, 20. 9, 1 vgl. 14, 1 nicht mit Hitz. Olsh. u. A. für eine um etwas minder tiefe Aussprache des Sing. חָכְמוּת zu halten ist, zeigt an u. St. das parallele תְּבוּנוֹת, Spr. 24, 7 der Plur. des Präd.; übrigens besteht zwischen pluralischem *ôth* und abstractivem *ûth* ein inneres Verh., im Assyr. wechselt als Pluralendung *ût* mit *ât* (DMZ XXVI, 223). Dem Sprechen des Mundes steht הֲגוּת לֵב zur Seite (mit unwandelbarem *Kamez* des Vortons Ew. §. 166^c): die Meditation (LXX *μελέτη*) des Herzens und demgemäß der woldurchdachte Vortrag. Es ist aber nicht Selbstgeschaffenes, was er vortragen, nicht ein im gemeinen Leben verbreitetes Sprichwort, welches er auslegen will (Hofm. Klosterm.) — das feierliche אֶטֶּה אָזְנִי deutet auf etwas offenbarungsweise Empfangenes und חִידָתִי auf etwas auf solchem Wege sein eigen Gewordenes. Ein מָשָׁל Lebensweisheitsspruch, wie Gott solche die Menschen lehrt, gibt sich ihm innerlich zu vernehmen und diesem neigt er sein Ohr, um aus einem gelehrigen Schüler der Weisheit von oben ein nützlicher Lehrer der Menschen zu werden, indem er den göttlichen מָשָׁל, welcher in der Tiefe und Fülle seines Inhalts eine חִידָה d. i. ein verschlossenes Räthsel ist (v. חוּד = أخذ اسم verw. אחז Neh. 7, 3 packen, zurückhalten, geschlossen halten, verschließen), aufthut d. i. auseinanderlegt und dazu die Cither spielt (ב der Begleitung). Die Oeffnung des Räthsels besteht

nicht in Lösung, sondern in Darlegung desselben; פָּתַח eröffnen = vortragen geht von der RA פָּתַח אֶת־פִּיו 78, 2. Spr. 31, 26 aus, vgl. 119, 130., wo פֶּתַח Eröffnung = Erschließung, Offenbarung.

V. 6—13. Erster Theil der Predigt. Die von reichen Sündern zu leiden haben, brauchen sich nicht zu fürchten, denn Macht und Pracht ihrer Bedrücker eilt dem Untergange zu. יְמֵי רָע sind Tage, wo man Schlimmes erlebt, wie 94, 13 vgl. Am. 6, 3.; der Genit. רע setzt sich 6b in einem dem בימי untergeordneten Satze fort (vgl. 1 S. 25, 15. Iob 29, 2. Ps. 90, 15). עֲקֵבַי nennt der D. seine heimtückischen Feinde; man braucht nicht עֹקְבַי (Böttch. Klosterm.) zu lesen, da ein Participiale עָקֵב *supplantator* v. עָקַב *supplantare* sich ohne Zweifel bilden läßt und obwol in der Abbeugung mit עָקַב *planta* (s. über die Wurzelbed. zu 17, 12) zusammentreffend sich seine Bed. durch den Zus. sichert. Hier zu erkl.: „wenn der Frevel auf meinen Fersen mich umgibt", sei es mit oder ohne Umänderung des עֲוֹן in עָוֶל (Hupf. v. Ortenb.), erweist sich von allen Seiten als unzulässig: es müßte עָוֶל statt עָוֹן heißen, aber auch dann bliebe der ungeschickte Ausdruck: jemandes Fersen umgeben[1], und das folg. הַסֹּבְבִים wäre ohne Anschluß. Dieses tritt näher beschreibend zu עֲקֵבַי und setzt sich 7b regelrecht im Finitum fort. Bis hieher ist alles klar, aber nun häufen sich die Schwierigkeiten. Man erwartet den Ged., daß der Reiche sich selbst nicht vom Tode loskaufen könne. Statt dessen heißt es, daß kein Mensch den andern vom Tode loskaufen könne. Ew. Böttch. u. A. nehmen deshalb אָח wie Ez. 18, 10. 21, 20 (s. Hitz.) als nachlässige Schreibung für אַךְ und ändern יִפָּדֶה in reflexives יִפָּדֶה um; aber der Ged. den man so herausbringen möchte ergibt sich auch so nur nothdürftig: es müßte אַךְ אִישׁ לֹא יִפָּדֶה נַפְשׁוֹ heißen. Klostermann nimmt אח לא zu אֶחָלֵא = (אֶחֱלֵי) אָחֳלַי zus. und übers.: „ja wenn nur einen Loskauf vollbringen könnte ein Mann!" Aber während für לוּלֵי etymologisch richtig auch לוּלָא geschrieben wird, wäre אחלא eine etymologisch unrichtige und zwar nicht unmögliche, aber doch auch nicht wahrscheinliche Schreibung, um so unwahrscheinlicher, da sie in 8b die Aenderung des לֹא in gleichfalls incorrectes לָא nach sich zieht; auch müßte es für פדה יפדה איש jenem Sinne gemäß יוכל איש לפדות heißen und auch dann bliebe es mißlich, daß das Verbum kein Obj. hat, nachdem אח hinwegcorrigirt ist. Die Worte wie sie lauten besagen: einen Bruder (אָח als vorausgestelltes Obj. mit Groß-*Rebia* = אָחִי vgl. Ez. 5, 10. 18, 18. Mi. 7, 6. Mal. 1, 6) kann mit nichten erlösen ein Mann d. i. Menschen können einer den andern nicht erlösen. Hgst. u. Hitz. finden die Bez. auf den Reichen selbst in 8b: der reiche Gottlose kann mit allem seinem Reichtum nicht einmal einen Anderen (אח), geschweige denn sich selbst erlösen, ein כֹּפֶר aufbringen für sich selber. Aber so verstanden sein wollend mußte

1) Man entginge diesem, wenn עֲוֹן עקבי „die meinen Fersen, mir auf der Ferse folgende Missethat" bed. könnte, aber abgesehen von dem unpassenden עון wird damit der genit. Verbindung Unmögliches zugemutet. Indes ist so viell. das bis auf den heutigen Tag in der griech. Kirche vielbesprochene *ἡ ἀνομία τῆς πτέρνης μου* der LXX gemeint.

der D. וְלֹא und כֹּפֶר נַפְשׁוֹ schreiben: 8^a und 8^b haben nicht den Anschein verschiedener Beziehungen, der zweite Satz ist vielmehr die nothw. Ergänzung des ersten: in dem Verh. der Menschen zu einander kann allerdings ein dem Tode Verfallener unter Umständen durch Geld losgemacht werden, aber Gotte לֵאלֹהִים läßt sich kein כֹּפֶר = פִּדְיוֹן נֶפֶשׁ (Ex. 21, 30 u. ö.) geben. Man wird also auf den zunächst zu erwartenden Ged. verzichten müssen, sofern sich begreifen läßt, warum der D. ihm keinen unmittelbaren Ausdruck gegeben hat. Und das läßt sich. Der Ged. der Selbsterlösung des Menschen liegt dem D. ferne, und der Gegens., den er im Sinne hat, ist dieser: kein Mensch kann den andern, nur Elohim kann den Menschen erlösen. Daß keinen Menschen einer seines Gleichen erlösen kann, ist durch לֹא־פָדֹה יִפְדֶּה so stark als möglich ausgedrückt; die Negation steht sonst hinter dem intensiven Infin., hier wie Gen. 3, 4. Am. 9, 8. Jes. 28, 28 davor. Wesentlich richtig Lth.: *Kan doch ein Bruder niemund erlösen, noch Gotte* (Dativ) *jemand* (Acc.) *versünen.* Mit einem leichten Anflug von Ironie sagt v. 9., daß das *λύτρον*, welches für Menschenseelen gezahlt werden müßte, theuer oder hoch im Betrage (Vat. *nimii pretii*) d. i. unerschwinglich ist und daß er (wer immer ein solches erlegen möchte) es bleiben läßt (bleiben lassen muß) ewiglich. Das ist sprachlich klar (וְחָדַל nach der *consec. temp.* = וְיֶחְדַּל) und, obgleich etwas wortreich, doch ganz zusammenhangsgemäß. Aber wie schließt sich v. 10 an? Hgst. übers.: „er muß es lassen anstehen ewiglich, daß er immerfort lebe und nicht sehe die Grube". Aber der Syntax nach kann sich וְיִחִי nicht an וְחָדַל anschließen, sondern nur an die Futt. v. 8, denen sich anreihend der Voluntativ ויחי *et vivat* s. v. a. folgesätzliches *ut vivat* ist (Ew. §. 347^a). So bleibt also nichts übrig als v. 9 (den v. Ortenb. als Glossem zu v. 8 streicht) als Zwischensatz zu fassen; der Hauptsatz besagt: kein Mensch kann Gotte ein den andern vor dem Tode schützendes Lösegeld geben, daß dieser Andere lebe עוֹד weiter fort und zwar לָנֶצַח ohne Ende, ohne die Gruft sehen d. i. die Einsenkung ins Grab erleiden zu müssen. Das כִּי v. 11 ist nun Begründung des Verneinten durch sein Gegentheil, also dem Sinne nach *immo* (vgl. 1 K. 21, 15) und יִרְאֶה hat nicht הַשַּׁחַת zum Obj.: nein, er (der Loszukaufende) wird sie sehen (Riehm), sondern was er sehen wird folgt (indem *Legarmeh* unserem Kolon entspricht): . . daß er nicht sehe die Gruft — nein, ohne ändernd eingreifen zu können, muß er sehen, wie alle Menschen ohne Unterschied dem Tode erliegen (Kamph.). חֲכָם ist der Weise, eig. Dichte (*πυκνός*) d. i. Solide, der Gehalt und Halt hat; כְּסִיל (vgl. كسل träge s. infolge großer Körperfülle) der Tölpel, dessen Fleischigkeit seine Geistigkeit überwiegt; בַּעַר der thierisch Verdummte (s. zu Spr. 12, 1). Absichtlich heißt es vom Tode der Weisen מוּת, von dem des Thoren und Narren אָבַד; Kurtz übers.: samt dem Thoren und Dummen, aber יַחַד als Präp. ist unnachweisbar, auch würde dann וְעָזְבוּ die Weisen zum Subj. haben, was gewiß nicht des D. Meinung ist. Alles verfällt bunt durcheinander dem Tode, das muß der Reiche sehen: er kann mit seinem Reichtum weder irgendwen noch auch sich selbst vom Tode retten, und doch ist

er des närrischen Wahnes voll, er mit seiner Habe sei unsterblich. קִרְבָּם bez. das Innere peripherisch: ihr Inneres ist: ihre Häuser (sprich *battēmo*) auf ewig (Hgst. Hitz.) d. h. der Inhalt ihres Innern ist die Selbsttäuschung, ihre Häuser seien ewigwährend und ihre Wohnungen so dauerhaft, daß eine Generation nach der andern an ihnen vorüberziehe, vgl. die ähnliche Stilisirung 10, 4b. Est. 5, 7 f. Indes ist die übliche Benennung des Grabes mit בֵּית עוֹלָם Koh. 12, 5 (vgl. Tob. 3, 6) und auf Inschriften geeignet, an der Richtigkeit des vorliegenden Textes irre zu machen. Ew. liest nach LXX Trg. Syr. Vulg. קִבְרָם, noch mehr empfiehlt sich bei der pluralischen Fassung des Prädicats קִבְרֵם (Olsh. Riehm): Gräber sind (werden) ihre Häuser auf ewig, ihre Wohnstätten in Geschlecht und Geschlecht. Hitz. übers. weiter: man feiert ihre Namen in den Ländern, קָרָא בְשֵׁם mit einem Namen rufen = ihn feierlich ausrufen, jem. ehrenvoll nennen (Jes. 44, 5). Aber daß das Subj. von קָרְאוּ nun wieder ein anderes sei als die Reichen selber, ist unwahrsch. und עָלֵי אֲדָמוֹת für בְּכָל־הָאָרֶץ oder בָּאֲרָצוֹת ist sprachgebrauchswidrig; אֲדָמָה ist die Erde als Ackerland, אֲדָמוֹת (nur hier) in diesem Zus. Grundstücke, Liegenschaften, Landgüter, die Namenausrufung nach 2 S. 12, 28 vgl. Richt. 18, 29 s. v. a. Benennung der Landgüter nach ihren, der Besitzer, Namen (Böttch. Hupf. Kurtz). Der Reichen Meinung ist, ihre Häuser und Wohnsitze (und sie selber, die mit ihnen Verwachsenen) seien von ewiger Dauer; sie belegen deshalb ihre Ländereien feierlich mit ihren Namen wie den Namen Unsterblicher. Oder nach der Conj. קִבְרֵם: Gräber, enge Gräber werden die ewigen Wohnungen derer, welche hienieden weite Ländereien, die sie zurücklassen müssen, nach ihrem Namen benannten. Bei der LA קִרְבָּם schließt sich v. 13 als Gegensatz an: Aber der Mensch . . bei der LA קִבְרֵם als gleichlaufende Weiterführung: Und der Mensch בִּיקָר im Gepränge seines Reichtums und Ansehens bleibt nicht *non pernoctat* = *non permanet;* בִּיקָר ist Complement des Subj., obgleich es logisch (vgl. 25, 13) auch zu בַּל־יָלִין gehört. Wie verkehrt es ist, hier nach v. 21 mit LXX Syr. Vulg. בַּל־יָבִין zu lesen (Capell. Dath. Ew.), haben Hofmann (Studien u. Krit. 1847) und Böttcher *(De inferis)* dargethan; Kehrverse lauten auch anderwärts nicht überein, und schon dadurch widerlegt sich jene Correctur daß בַּל zu יָבִין nicht paßt, es würde jeden Vornehmen als solchen zum Unverständigen stempeln. Dagegen paßt dieses mit Affekt verneinende בַּל trefflich zu יָלִין: nein, der hat nicht Bleibens. Er ist gleich gestellt (נִמְשַׁל wie neutest. ὡμοιώθη), gleicher Art und gleichen Geschicks wie das Vieh (בְּ wie Iob 30, 19). נִדְמוּ ist Attributivsatz zu כַּבְּהֵמוֹת wie Stücke Vieh welche hingetilgt werden; das V. ist so gewählt daß es zugleich auf die dem Vieh verglichenen Menschen (Hos. 10, 7. 15. Ob. 5. Jes. 6, 5) paßt.

V. 14—21. Zweiter Theil der Predigt, von gleichem Umfang wie der erste: die vermeintlich Unsterblichen werden in den Hades gebettet, während dagegen die welche sich zu Gott halten hoffen dürfen durch ihn aus dem Hades erlöst zu werden. Der Ausdruck, klagt hier Olsh., ist abgerissen, holpricht und theilweise gänzlich dunkel. Die

Schuld liegt aber nicht, wie er meint, an starker Verdorbenheit des Textes, sondern an der geflissentlichen Stilart solcher Ps. düsteren Inhalts. זֶה דַרְכָּם weist auf v. 13., das eig. Maschal des Ps., zurück: das ist ihr Ergehen (דֶּרֶךְ wie 37, 5 vgl. Hagg. 1, 5. Iob 20, 29). Daran schließt sich כִּסְלָ֫מוֹ (ihr Weg), derer (vgl. 69, 4), die Selbstvertrauen besitzen; כֶּסֶל bed. die Zuversicht in gutem (Spr. 3, 26) und in schlechtem Sinne (Iob 31, 24): Selbstzuversicht, Dummdreistheit und auch (Koh. 7, 25 כְּסָל) überh. Thorheit. In 14[b] setzt sich der Attributivsatz fort: und derer die nach ihnen d. i. wenn sie gesprochen (Hitz.) oder allgemeiner: hinter ihnen drein d. i. in ihre Fußtapfen tretend Gefallen haben an ihrem Munde d. i. ihren hochmütigen frechen vermessenen Reden (vgl. Richt. 9, 38). Wäre der Sinn: und ihnen nach fahren die welche etc. (Böttch. Kamph.), so ließe sich bei אַחֲרֵיהֶם ein V. erwarten (vgl. Iob 21, 33); als Nebenbestimmung „nach ihnen = nach ihrem Tode" (Iob 21, 21) aber würde es ohne Grund gleichzeitig gezollten Beifall ausschließen. Man erkläre also nach Iob 29, 22 oder allgemeiner nach Dt. 12, 30. Daß die Musik hier verstärkend einfällt, begreift sich aus dem abschließenden Verh. des v. 14 zur vorhergehenden Schilderung (Riehm). Der eschatologisch inhaltvolle v. 15 beschreibt nun was mit den Abgeschiedenen wird. Subj. von שָׁתוּ (wie 73, 9 wo es *Milra,* für שָׁתּוּ) sind nicht, wie etwa bei ἀπαιτοῦσιν Lc. 12, 20., ungenannte höhere Gewalten, sondern שׂוּם (hier שָׂתַם) ist wie 3, 7. Hos. 6, 11. Jes. 22, 7 halbpassiv gebraucht: gleich einer Schafherde lagern sie sich oder werden sie gelagert לִשְׁאוֹל (so punktirt Ben-Ascher, wogegen Ben-Naftali לִשְׁאוֹל mit ruhendem *Schebâ*) zum Hades = in den Hades hinab (vgl. 88, 7), so daß sie in diesen wie Schafe auf ihrem Weideplatz eingepfercht sind. Und wer ist dort der Hirt, der diese Schafe mit seinem Stecken regiert? מָוֶת יִרְעֵם. Nicht der gute Hirte (23, 1), dessen Weide das Land der Lebendigen ist[1], sondern der Tod wird sie weiden, dem sie rettungslos anheimgefallen. Der Tod personificirt wie Iob 18, 14 als König der Schrecken. Der Modus der Folge וַיִּרְדּוּ bez. nun die zukunftgeschichtliche Thatsache, welche die Kehrseite jener andern ist. Nachdem die Nacht der Trübsal schnell verschwunden, bricht für die Rechtschaffenen ein Morgen an, und an diesem Morgen sehen sie sich als Herren über jene ihre Unterdrücker, gleich Siegern, die den Ueberwundenen den Fuß auf den Nacken setzen Mal. 3, 21 (LXX καταχυριεύσουσιν). So die Rechtschaffenen, während die Reichen zu ihren Füßen unten in der Erde vollends zunichte werden. לַבֹּקֶר hat Groß-*Rebia,* יְשָׁרִים *Asla-Legarmeh;* jenes gehört hienach nicht zum Folg. (am Morgen, da schwindet hin), sondern zum Vorausgegangenen. צוּר oder צִיר (wie Jes. 45, 16) bed. hier das Gebilde im Sinne von צוּרָה (vgl. zu 27, 5) צֹ֫ורֶן v. צוּר צָרַר fest drücken (vgl. *fingo* mit σφίγγω, πήγνυμι, *pango*), also eig.

1) Nach altägyptischer Vorstellung wartet der Frommen ein solches besseres Loos: Horus weidet im Elysium (*Anuru*) die Herden der (ihrer seligen Wiedervereinigung mit ihrer Seele und der Sonne entgegensehenden) Menschen.

Ein- Ab- oder Ausgedrücktes d. h. zunächst sinnlich mit der drückenden Hand (wie beim Töpfer יֹצֵר) oder mit einem drückend oder schneidend eindringenden Werkzeuge (Aq. *χαρακτὴρ αὐτῶν*) Gebildetes, Geformtes. Hier heißt so die Leiblichkeit mit Einschluß der ganzen äußeren Erscheinung (*φαντασία* Act. 25, 23); das darauf bezügliche לוֹ spricht gegen weibliches וְצוּרָתָם = וְצוּרָתָם für das *Chethîb* וצורם. Ihre Leiblichkeit, ihre ganze diesseitige Aeußerlichkeit (Hier. *figura eorum*) wird (verfällt) לְבַלּוֹת שְׁאוֹל. Das ל ist wie in חָדָה לְבָעֵר Jes. 6, 13 gemeint und שְׁאוֹל ist Subjekt wie z. B. das dem Inf. folgende Nomen 68, 19. Iob 34, 22. Gleichen Sinn gewinnt man wenn man erkl.: und ihr Gebilde zu verzehren ist bereit (*consumturus est*) der Hades, aber dem ist die Wortstellung, obwol nicht unmöglich (vgl. 32, 9., sofern dort עדיו „seine Backe" bed.), doch minder günstig (vgl. Spr. 19, 8. Est. 3, 11). בְּלָה war das treffendste Wort für das langsame, aber sichere und gänzliche Verzehren (Iob 13, 28) des Leichnams, der im Grabe, dieser Unterweltspforte, zernagt wird. Hiezu tritt מִזְבֻּל לוֹ als verneinender Bestimmungssatz der Wirkung (vgl. 1 S. 15, 23. Jes. 7, 8. Jer. 48, 2); denn das für מִזְבֻּל von Ew. Hitz. Riehm vorgeschlagene מְזֻבָּל ist ein unbelegbares Wort nach einer nur durch wenige Beispiele wie מַלְבּוּשׁ (ملبوس) zu belegenden Nominalform —: so daß ihr, der prunkhaften Aeußerlichkeit der Gottlosen, keine Wohnstätte und überhaupt keine Stätte mehr bleibt, denn was sie auf Erden an und um sich hatten wird vernichtet, so daß sie als nackte Schatten in der Oede des Hades umherschweifen. Ihnen, welche Häuser für die Ewigkeit gebaut zu haben meinten und große Länderstrecken mit ihren Namen belegten, verbleibt, indem der Hades ihr Leibliches allmählich sicher zugrunderichtet, kein זְבֻל dieses Leiblichen mehr, es ist seines festen und prangenden Gehäuses auf immer entledigt, es verwest einsam im Grabe, es geht spurlos zu Grunde. Wesentlich ebenso Hupf. und ähnlich schon Hier.: *et figura eorum conteretur in infero post habitaculum suum* und schon Symm. *τὸ δὲ κρατερὸν αὐτῶν παλαιώσει ἅδης ἀπὸ τῆς οἰκήσεως τῆς ἐντίμου αὐτῶν*. Andere Ausll. lösen das Räthsel des Halbverses freilich ganz anders. Mendelssohn bez. צוּרָם auf die Rechtschaffenen: deren Wesen länger als die Hölle währt (sie überdauert), daher sie ihm keine Herberge (ewige Wohnung) sein kann und fügt hinzu: „Deutlicher konnte der D. von der Auferstehung (Unsterblichkeit) nicht sprechen."[1] Ein neuerer Judenchrist, der in Jerusalem verschollene Isr. Pick, findet hier die Durchbrechung des Todtenreichs durch den Auferstandenen geweissagt: „Ihr Fels (Jefeth: ihr Schöpfer) ist da zu durchreißen das Todtenreich, daß es ihm nicht zur Wohnung diene."[2] Auf nähere Erwägung hat die Deutung v. Hofmanns (zuletzt Schriftb. 2, 2, 467) schon deshalb Anspruch, weil sie sich noch immer gegen alle Einwände zu behaupten

1) In den von Dav. Friedländer mitgetheilten Commentar-Fragmenten zu seiner Psalmen-Uebersetzung.

2) Auf einem fliegenden Blatte der nun traurig geendeten sogen. amênischen Gemeinde in München-Gladbach.

sucht. Er versteht unter dem Morgen das Ende des Todeszustandes sowol der Gerechten als Unfrommen. „Im Todeszustande haben sie sich beide gleicher Maßen befunden: nun aber des Todes Herrschaft aufhört, beginnt die Herrschaft der Gerechten". Aber die nach v. 15 dem Tode verfallen, sind nur die Unfrommen, nicht auch die Gerechten. Hofm. erklärt dann weiter: ihr Leibesgebilde verfällt der Vernichtung der Unterwelt, so daß es keine Wohnung mehr hat, was den Ged. ergeben soll, daß die Unfrommen durch die Vernichtung der Unterwelt, welcher ihr Leibliches mitverfällt, um dessen letzte traurige Wohnung, somit aber um ihr Leibliches selbst kommen, welches nun nicht mehr seines Bleibens hat: ihr Dasein wird forthin ein schlechthin besitzloses und raumloses. Aber auch schon nach alttest. nachexilischer Lehre von den letzten Dingen befaßt ja die Auferstehung Gerechte und Ungerechte Dan. 12, 2., und nach neutest. Lehre erhalten ja die Verdammten, nachdem Tod und Hades in den Feuerpful geworfen, einen andern זְבוּל, näml. die Geenna, welche sich zum Hades ebenso verhält, wie die Welt der Verklärung zu dem alten Himmel und der alten Erde. Der in v. 15 gefundene Ged. besteht also nicht die Probe. Es kommt aber hinzu, daß das A. T. von einer solchen Vernichtung des Scheôl nirgends sonst etwas weiß, und לְבַלּוֹת unseres Ps. wäre dafür das unpassendste Wort, statt dessen es לְכַלּוֹת heißen müßte, denn die Bildreden 102, 27. Jes. 51, 6 sind untauglich, dieses Wort, welches eine allmähliche Abnutzung und Verbrauchung bed. und nicht wider den Sprachgebrauch nach בַּל und בְּלִי erklärt werden darf, zu rechtfertigen. Deshalb verzichten wir darauf, diese Psalmstelle zu einem *locus classicus* für eine im A. T. sonst unbelegbare eschatologische Vorstellung zu machen. Andererseits aber schmälert man den Sinn des לַבֹּקֶר, wenn man darunter nur den Morgen versteht, welcher für die Gerechten nach der Leidensnacht anbricht (Kurtz). Es ist ja doch ein Morgen gemeint, welcher nicht blos für einzelne, sondern für alle Rechtschaffenen das Ende der Drangsal und der Anbruch der Herrschaft sein wird: die Gottlosen sind ausgerottet und jene triumphiren nun über ihren Gräbern. Es ist damit in alttest. Weise das Ende aller Geschichte ausgesprochen. Auch nach alttest. Anschauung schließt die Geschichte mit dem Siege des Guten über das Böse. Insofern ist v. 15 wirklich eine חִידָה von dem großen letzten Tage, neutestamentlich: von dem Auferstehungsmorgen, an welchem *οἱ ἅγιοι τὸν κόσμον κρινοῦσι* (1 Cor. 6, 2).[1] Mit אַךְ v. 16 (hier wie z. B. Iob 13, 15 und häufiger אָכֵן adversativ gebraucht) setzt der D. das ganz andere Loos, das seiner wartet, dem Loose der selbstseligen gottvergessenen Reichen entgegen, אַךְ gehört logisch mit נַפְשִׁי zus., ist aber (was auch öfter mit רַק, גַּם, אַךְ geschieht) ungeachtet dieser Zuge-

1) Klostermann corrigirt diesen großen Gedanken hinaus, indem er statt וירדו בם ישרים לַבֹּקֶר folgenden Text erfindet: בְּמִישָׁרִים לַבֹּקֶר וַיִּרְדוּ und dies übersetzt: „Und so liefen sie fügsam stracks zum Hirten hinab". Wir verwerfen grundsätzlich solche Ummodelungen eines wolverständlichen Textes, verwerfen die hier versuchte auch stilistisch und vermissen an biblisch-theologischen Folgerungen aus solchen selbstgemachten Texten alle Beweiskraft.

hörigkeit zu einem folgenden Satzglied an die Spitze des Satzes gestellt: jedoch meine Seele wird Elohim frei machen aus der Hand des Scheôl (89, 49. Hos. 13, 14). Wie der D. diese Erlösung meint, zeigt die in der kurzen und um so sinnvolleren Verszeile כִּי יִקָּחֵנִי enthaltene Anspielung auf die Gesch. Henochs Gen. 5, 24. Ihr Sinn kann nicht sein: er wird mich aus dem Scheôl herausholen (Klostermann), denn Henoch, auf den er anspielt, bekam den Scheôl ja gar nicht zu sehen; auch nicht: er wird mich in seine Obhut nehmen (Riehm), was יקחני für sich allein nicht bedeuten kann (vgl. z. B. Jer. 39, 12), sondern: er wird mich hinnehmen = zu sich nehmen. Der Sinn des Worts ist wie 73, 24 aus Gen. 5, 24 zu entnehmen. Die Entrückungen Henochs und Elia's waren Fingerzeige die über die trostlose Vorstellung von dem Wege aller Menschen in die Tiefe des Hades hinauswiesen. Auf diese himmelan Entrückten hinblickend spricht der D., der hier im Namen aller rechtschaffenen Dulder redet, die Hoffnung aus, daß ihn Gott der Macht des Scheôl entreißen und zu sich nehmen werde. Es ist eine Hoffnung, die kein direktes Gotteswort hat, auf das sie sich stützen könnte; sie ist vorjetzt nur ein „kühner Aufschwung" des Glaubens. Wir dürfen ebendeshalb auch nicht bestimmen wollen, wie sich der D. jene Erlösung, jene Hinnahme dachte; er hat darüber selbst kein entfaltetes Wissen, seine Hoffnung hat zu ihrem Inhalt nur dunkle Ahnung. Dieses nur allmählich sich aufhellende Dunkel, welches im A. T. über den letzten Dingen liegt, ist die Folge eines göttlichen Erziehungsplans, wonach die Hoffnung des ewigen Lebens langsam reifen und aus dem ringenden Glauben selbst geboren werden sollte. Dieser Glaube spricht sich v. 16 aus; die Musik begleitet seine Zuversicht in heiteren frohlockenden Tönen. Hierauf wird v. 17 ff. aus dem lyrischen Tone wieder in den gnomisch-didaktischen eingelenkt. Man übers. nicht mit Mendelss.: nicht fürchte sie sich (meine Seele), sondern, da der Ps. ja predigtweise beginnt: nicht fürchte du dich. Steigender עָבוֹר d. i. Macht, Ueberfluß, Ansehn (alles zus. von עָבַד wuchtig s. √כב ballen, sich ballen) des vornehmen Bedrückers soll dem Frommen nicht bange machen: er muß doch sterben und kann da nicht mitnehmen הַכֹּל das alles = irgendetwas (vgl. לַכֹּל zu irgendetwas Jer. 13, 7). כִּי v. 17 setzt wie ἐάν denkbaren Fall, כִּי v. 18 begründet und כִּי 19[a] räumt ein im Sinne von גַּם־כִּי nach Ew. §. 362[b]: wenn er gleich seine Seele während seines Lebens segnete d. i. sie glücklich pries und ihr durch Wollustpflege schmeichelte (vgl. Dt. 29, 18 הִתְבָּרֵךְ בְּנַפְשׁוֹ und das Selbstgespräch des reichen Mannes Lc. 12, 19) und wenn man gleich dich, o Reicher, preist, daß du dir so gütlich thuest (Lc. 16, 25), indem man sich selber Gleiches wünscht: so wird sie, die Seele eines solchen, doch kommen oder eingehen müssen עַד־דּוֹר אֲבוֹתָיו. Das N. דּוֹר hier in der seltenen Bed. Wohnung (arab. *dâr* Synon. von *menzil*) zu fassen ist unnöthig, und am natürlichsten erscheint es, נַפְשׁוֹ תָּבוֹא zu als Subj. hinzu zu denken (Hofm. Kurtz u. A), indem man falls תבוא Anrede wäre אֲבוֹתֶיךָ erwartete und nun nicht zu Gunsten der jedenfalls unschönen Synallage (vgl. jedoch Jes. 1, 29. 2, 8. Mal. 2, 15[b]) anzunehmen braucht, daß das Suff. יו aus der Formel

אֶל־אֲבֹתָיו (נֶאֱסַף) בּוֹא herstamme und trotz des unangemessenen gramm. Zusammenhangs ebenso beibehalten sei, wie יַחְדָּו und כֻּלָּם, unangesehen die Suff., „zusamt“ und „allesamt“ bed. (Böttch.). Allerdings gefällt sich der D. in stilistischen Härten, deren ihm ohnedies genug verbleiben. Unklar ist auch ob 20^{b} als an אֲבוֹתָיו angeschlossener Relativsatz oder als selbständiger Satz gefaßt sein will. Das Letztere ist zulässig und also vorzuziehen: dort sind die stolzen Reichen samt ihren Vätern auf ewig in die Finsternis begraben, ohne je das Licht eines Lebens, welches nicht blos Schattenleben ist, wiederzusehen. Der Lehrvortrag schließt nun mit gleichem Spruche wie der erste Theil v. 13. Statt בַּל־יָלִין heißt es aber hier וְלֹא יָבִין, was dem בִּיקָר als zweite attributive Bestimmung des Subj. sich nebenordnet (Ew. §. 351^{b}): ein Mensch in Herrlichkeit und der keinen Verstand hat, näml. zwischen Vergänglichem und Unvergänglichem, Zeit und Ewigkeit nicht unterscheidet. Der Spruch ist hier mehr präcisirt. Die traurige Aussicht gilt nicht dem Reichen als solchen, sondern dem irdisch und fleischlich gesinnten.

PSALM L.

Göttliche Predigt vom rechten Opfer und Gottesdienst.

1 El Elohim Jahve redet
Und ruft die Erde auf vom Sonnenaufgang bis Niedergang.
2 Aus Zion, der Schönheit Vollendung, erglänzt Elohim.
3 Kommen wird unser Gott und darf nicht schweigen,
Feuer frißt vor ihm her
Und rings um ihn stürmts gewaltig.

4 Er ruft herbei die Himmel droben
Und die Erde, zu urtheilen sein Volk.
5 „Versammelt mir meine Frommen,
Die Bund mit mir schließen über Opfer!“ —
6 Und es verkünden die Himmel seine Gerechtigkeit,
Denn Elohim hat vor, zu richten. (*Sela*)

7 Höre doch, mein Volk, so will ich reden;
O Israel, so will ich dir Zeugnis ablegen —
Elohim dein Gott bin Ich.
8 Nicht ob deiner Schlachtopfer rüg' ich dich,
Und deine Ganzopfer sind vor mir immerfort.
9 Nicht brauch' ich aus deinem Hause Farren,
Böcke zu nehmen aus deinen Hürden.
10 Denn mein ist alles Wild des Waldes,
Das Gethier auf den tausend Bergen.
11 Ich kenne alles Geflügel der Berge,
Und was auf Fluren tummelt, ist bei mir.
12 Wenn ich hungerte, würd' ichs dir nicht sagen,
Da mein die Erdwelt und ihre Fülle.
13 Eß ich etwa Fleisch von Stieren?
Und Blut von Böcken tränke ich?
14 Opfere Elohim Dankgebet
Und bezahle dem Höchsten deine Gelübde.
15 Und ruf mich an am Drangsalstage —
Ich reiße dich heraus und du wirst mich ehren.

16 Aber zu dem Frevler spricht Elohim:
Was wagst du zu erzählen meine Satzungen
Und daß du in deinen Mund nimmst mein Bündnis,
17 Während du doch hassest Zucht
Und wirfst meine Worte hinter dich?!
18 Siehst du einen Dieb, so gefällt dirs bei ihm,
Und mit Ehebrechern machst du dich gemein.
19 Deinen Mund lässest du los zu Bösem
Und deine Zunge stricket Trug.
20 Du sitzest beredend deinen Bruder,
Auf deiner Mutter Sohn bringst du Schandfleck.
21 Solches thust du und, weil ich schweige,
Meinst du, ich sei gleich als wie du —
Ich will dich weisen und dirs vor Augen legen.

22 O merkt doch das, ihr Gottesvergessnen,
Damit ich nicht zerfleische ohne Rettung.
23 Wer Dank opfert, ehrt mich recht,
Und bahnt Weg, wo ich ihm zeige das Heil Elohims.

Mit dem vorigen Ps. schließt die Reihe der korahitischen Elohimps. der Grundsamlung (Ps. 1—72). Es sind, wenn wir 42. 43 als Einen zählen, deren sieben (Ps. 42—49) — die Hauptgruppe der korah. Ps., zu welcher das dritte Psalmbuch einen Nachtrag theils elohimischen (Ps. 84) theils jehovischen Gepräges (Ps. 85. 87. 88) liefert. Die asafischen Ps. dagegen gehören sämtlich der elohimischen Psalmweise an, stehen aber doch nicht beisammen: ihre Hauptgruppe findet sich im 3. Psalmbuch (Ps. 73—83), und die Grundsamlung enthält deren nur einen, näml. Ps. 50., der hier an Ps. 49 wegen mehrfacher Wechselbeziehung und bes. deshalb angeschlossen ist, weil mit dem Anfange von Ps. 49: *Höret, alle Völker* das hervorstechende *Höre doch, mein Volk* 50, 7 zusammenklingt.

Die Masse der 38000 Leviten wurde von David nach 1 Chr. 23, 2—5 in vier Dienstabtheilungen (24000+6000+4000+4000) getheilt; der vierten (4000) fiel die gottesdienstliche Musik zu. Aus dieser Dienstabtheilung ward aber weiter ein Eliten-Corps von 288 Sängern ausgehoben und in 24 Klassen getheilt, die unter drei Sangmeister gestellt wurden: 14 Klassen unter Heman den Kehathiten und dessen 14 Söhne, 4 Klassen unter Asaf den Gersoniten und dessen 4 Söhne, 6 Klassen unter Ethan (Jeduthun) und dessen 6 Söhne 1 Chr. c. 25 vgl. 15, 17 ff. Das Instrument dieser drei Sangmeister, dessen sie sich wegen seines hellen durchdringenden Klanges bedienten, waren die Cymbeln 1 Chr. 15, 19. Auch 1 Chr. 16, 5., wo Asaf als חָרֹאשׁ der h. Musik am Bundesladenzelte bez. wird, schlägt er die Cymbeln. Daß er oberster erster Sangmeister war, läßt sich nicht sagen. Die gew. Namenfolge ist הֵימָן אָסָף וְאֵיתָן. So folgen sich auch die Stammbäume der Drei 1 Chr. 6, 16—32. Heman steht voran, ihm zur Rechten Asaf, zur Linken Ethan.

Daß Asaf auch Psalmendichter war, bestätigt die Geschichte. Denn Hizkia brachte laut 2 Chr. 29, 30 דִּבְרֵי דָוִיד וְאָסָף חֹזֶה wieder in gottesdienstlichen Gebrauch. Und im B. Nehemia 12, 46 werden David und Asaf als רָאשֵׁי הַמְשֹׁרְרִים in Israels Vorzeit nebeneinandergestellt.

Die 12 Ps. mit der Aufschrift לְאָסָף sind sämtlich elohimisch. Der Gottesname יהוה kommt in zweien (77. 82) gar nicht vor, in den übrigen nur einmal oder höchstens zweimal. Neben אלהים sind אֲדֹנָי und אֵל beliebt und mit bes. Vorliebe wird auch עֶלְיוֹן gebraucht. Von zusammengesetzten Gottesnamen ist ihnen im Psalter אֵל אֱלֹהִים יְהוָה (nur noch Jos. 22, 22) und überh. in der alttest. Schrift

אֱלֹהִים צְבָאוֹת (s. *Symbolae* p. 14—16) ausschließlich eigen. Inhaltlich unterscheiden sie sich von den korah. Ps. durch ihren prophetisch richterlichen Charakter. Wie bei den Proph. wird Gott häufig redend eingeführt; wir treffen auf ausführliche proph. Gemälde der Erscheinung Gottes des Richters mit ziemlich langen richterlichen Ansprachen Ps. 50. 75. 82. Dazu paßt der Beiname חֹזֶה, den Asaf führt 2 Chr. 29, 30; indes gibt ihn der Chronist auch den beiden andern Sangmeistern: er hat, wie auch das beim Chronisten vom gottesdienstlichen Sang und Spiel übliche נִבֵּא, in der innigen Verbindung der b. Lyrik und der Prophetie überh. seinen Grund. Der zukunftgeschichtliche visionäre Charakter der asafischen Ps. hat zur Kehrseite den vergangenheitsgeschichtlichen historischen; wir begegnen öfter schildernden Rückblicken auf urgeschichtliche Thatsachen 74, 13—15. 77, 15 ff. 80, 9—12. 81, 5—8. 83, 10—12 und Ps. 78 ist ganz damit beschäftigt, der Gegenwart den Spiegel der alten Volksgeschichte vorzuhalten. Liest man die 12 Asafps. hintereinander, so wird man außerdem die auffällige Eigentümlichkeit merken, daß hier häufiger als sonst Josefs und der josefitischen Stämme Erwähnung geschieht 77, 16. 78, 9. 67 f. 81, 6. 80, 2 f., und nicht minder eine andere, daß näml. das Wechselverhältnis Jahve's zu Israel am liebsten unter dem Bilde des Hirten und der Herde aufgefaßt wird 74, 1. 77, 21. 78, 52 vgl. 70—72. 79, 13. 80, 2. Auch sonst gefallen sich diese Ps. darin, mit den mannigfachsten Benennungen des Volkes Gottes zu wechseln.

Es ist ein eigentümlicher Psalmentypus, welcher in Ps. 50. 73—83 vorliegt. Die Ueberschrift לְאָסָף hat also tiefliegende innere Gründe. Daß aber alle diese Ps. den alten Asaf, der, wie 78, 69 zeigt, bis in die erste Zeit Salomo's gelebt hat, zum Verf. haben, folgt daraus nicht. Asafs Ansehn pflanzte sich auf seine Nachkommen bis in die nachexil. Zeit fort. Die Gesch. kennt Asafiten unter Josafat 2 Chr. 20, 14., unter Hizkia 2 Chr. 29, 13 und unter den zurückgekehrten Exulanten (Ezr. 2, 41 vgl. 3, 10: 128 Asafiten; Neh. 7, 44 vgl. 11, 22: deren 148). Da bis nach dem Exile sogar die Cymbeln מְצִלְתַּיִם von ihrem Ahn her sich auf sie vererbt haben, so mag auch Dichteranlage und Dichterlust unter ihnen erblich gewesen sein. Die jüngeren Asafps., seien sie von jüngeren Asafiten oder irgendwem anders, sind לאסף überschrieben, weil von irgendwem in asafischer Psalmweise und nach asafischen Vorbildern gedichtet. Ps. 50 aber ist ein asafischer Originalpsalm.

In Prophetenweise wird hier die doppelte Wahrheit vorgetragen, daß Gott Thieropfer ohne das Herzensopfer des Gebets nicht mag und daß das Bekenntnis zu seinem Worte ohne Leben nach seinem Worte ihm ein Greuel ist. Es ist ebender Grundged., welcher 40, 7—9. 69, 31 f. 51, 18 f. ausgesprochen wird und den Ps. 24 (1—6) und 15 unterliegt, alles Nachklänge des großen Wortes Samuels 1 S. 15, 22., des Vaters der Psalmenpoesie. Daß diese Verwerflichkeit herzlosen Werkdienstes gerade in der dav. Zeit so vielstimmig betont wird, kann nicht befremden; die Nichtigkeit des *opus operatum* ist ja auch weiterhin das Losungswort der Proph. in Zeiten, wo wolgeordneter gesetzmäßiger Cultus in Juda herrschend ist. Auch das darf nicht befremden, daß Asaf der Levit, der bei dem Heiligtume auf Zion angestellt war, sich so ausspricht, denn auch Jeremia war Levit und sogar Cohen, und doch hat Niemand ein kühneres schneidenderes Wort gegen den äußerlichen Opferdienst gesprochen, als er Jer. 7, 22 f. Da sich diese beiden Bedenken heben, so steht dem altasaf. Ursprung des Ps. nichts weiter entgegen. Nachklänge bei den Proph. (vgl. v. 2 mit Thren. 2, 15 und der Versausgang v. 8. 38, 18 mit Jes. 49, 16) sind ihm günstig und in der Sprachform zeugt nichts dagegen.

V. 1—3. Die Theophanie. Die Gottesnamen werden v. 1 gehäuft, um für die Schilderung Gottes des Weltrichters ein recht volltönendes Exordium zu gewinnen. Hupf. findet diese Häufung frostig, sie ist aber eben nach dem Geschmack der elohimischen Psalmweise. Die 3 Namen sind einander coordinirt, denn אֵל אֱלֹהִים bed. nicht „Gott der Götter" (LXX Hupf.), was vielmehr durch אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים oder אֵל אֱלֹהִים ausgedrückt wird. אֵל heißt Gott als der Mächtige, אֱלֹהִים als der Ehrfurchtbare, יְהוָה als der schlechthin Seiende und demgemäß frei nach eignem Plan die Geschichte Durchwaltende und Gestaltende — dieser sein eigentlicher Eigenname ist die Terz im Dreiklang. Perff. wechseln in v. 1—6 mit Futt., indem bald die Vorstellung des Thatsächlichen, bald die des Künftigen überwiegt. Die Erde ruft J. auf, daß sie Zeugnis sei des göttlichen Gerichts über das Bundesvolk; der Beisatz: von der Sonne Aufgang bis zu ihrem Niedergang zeigt, daß der D. die Erde mit Bezug auf ihre Bevölkerung meint. Er redet und weil was Er redet universale Bedeutung hat nimmt er sich die Erde in ihrem ganzen Umfang zur Zuhörerschaft. Dieser Aufruf geht seiner Selbsterscheinung voraus. Man construire mit Aq. Syr. Hier. Jefeth Tremell. Mont.: „aus Zion, der Schönheit Vollendung, erglänzt Elohim"; מִכְלַל v. כלל, verw. גָּלַל, כָּלָא, כּוּל, runden, vollenden (wov. כל ein sich abrundendes Ganzes, arab. *iklîl* und aeth. *aklîl:* etwas Rundes wie ein Kranz oder eine Guirlande). Zion, die vollkommene an Schönheit (vgl. die Lehnstelle Thren. 2, 15 und 1 M. 2, 12., wo der Tempel ἡ καλλονὴ ἡμῶν genannt wird), weil die Stätte der Gegenwart Gottes des Herrlichen, ist der Lichtpunkt, von wo aus der Lichtglanz der göttlichen Erscheinung sich gleich der aufgehenden Sonne ausbreitet. An sich freilich ist es auch nicht unpassend, mit LXX Vulg. Lth. מִכְלַל־יֹפִי als Bezeichnung der Erscheinung Elohims in seiner Herrlichkeit zu fassen, welche das Nonplusultra der Schönheit ist, und also nicht nach Thren. 2, 15 (zumal da Jeremia älteren Schriftstellen gern neue Wendung gibt), sondern nach Ez. 28, 12 vgl. Ex. 33, 19 zu erklären. Aber in Erwägung daß nirgends in der Schrift Schönheit יֹפִי so unmittelbar von Gott prädicirt wird, welchem über alle Schönheit hinausliegende Herrlichkeit eignet, hat man dem Fingerzeig der Accentuation zu folgen, welche מכללִ־יפי durch *Mercha* als Appos. von צִיּוֹן bez. (vgl. Psychol. S. 49). Die sonnenaufgangsähnliche Erscheinung Gottes (הוֹפִיעַ wie in dem Asafps. 80, 2 nach Dt. 33, 2 von יָפַע mit Uebergang des Grundbegriffs des Aufsteigens يفع, وفع in den des Aufstrahlens und Weitleuchtens wie in سطع) schaut der D., denn „kommen wird unser Gott und mit nichten schweigen". Man übers. nicht: kommen möge unser Gott (Hupf.) und schweige nicht (Olsh.). Der erstere Wunsch kommt nach vorausgeg. הוֹפִיעַ zu spät (יָבֹא also *veniet*, geschrieben wie z. B. 37, 13) und der letztere ist überflüssig; אַל־יֶחֱרַשׁ verneint wie 34, 6. 41, 3. Jes. 2, 9 u. ö. mit Betheiligung des Gemüts: er kann, er darf nicht schweigen, seine Heiligkeit läßt es nicht zu. Der das Gesetz gegeben, wird ins Gericht gehn mit denen, die es haben und nicht halten;

dazu kann er auf die Dauer nicht schweigend zusehn. Er muß strafen, zunächst im Wort, um zu warnen vor der Strafe durch That. Feuer und Sturm sind die Vorboten des als Richter erscheinenden Gesetzgebers vom Sinai. Das Feuer droht die Sünder zu verzehren, und der Sturm (näml. Gewittersturm, wie Iob 38, 1) droht sie hinwegzustieben wie Spreu. Der Ausdruck 3^b ist wie 18, 9; das *fem. Ni.* נִשְׂעֲרָה geht nicht auf אֵשׁ, sondern ist wie נֶעְכָּרָה Spr. 15, 6 vgl. zu Jes. 29, 6., neutrisch gebraucht: es wird gestürmt d. h. es toset Sturm (Ap. *ἐλαιλαπίσθη σφόδρα*). Das Feuer ist sein Zorn und der Sturm seine Zorngewalt.

V. 4—6. Die Gerichtsscene. Den Himmeln oberhalb (מִמָּעַל sonst Präp., hier wie Gen. 27, 39. 49, 25 Adv. *desuper, superne*) und der Erde ruft Gott (קָרָא אֶל wie z. B. Gen. 28, 1), beiden לָדִין עַמּוֹ um unter ihrer Zeugenschaft Gericht zu halten über sein Volk. Oder werden sie nicht herbeigerufen, sondern ihnen der Auftrag v. 5 zugerufen (Olsh. Hitz.)? Gewiß nicht, denn die Handlung des Sammelns eignet sich nicht für Himmel und Erde, die sich aber, weil sie von Ur her bestehen und ewig bestehen werden, zu Zeugen (Dt. 4, 26. 32, 1. Jes. 1, 2. 1 Macc. 2, 37) eignen. Der Aufruf אִסְפוּ richtet sich, wie Mt. 24, 31 und häufig in Visionen, an die himmlischen Geister, die Diener des hier erscheinenden Gottes. Die Beklagten, welche vor das göttliche Tribunal gebracht werden sollen, werden mit Namen genannt, welche, ohne daß diesen ihr innerer Zustand entspricht, das Verhältnis ausdrücken, in welches sie Gott zu sich gestellt hat (vgl. Dt. 32, 15. Jes. 42, 19). Sie heißen חֲסִידָיו wie in dem Asafps. 79, 2. Dieser Widerspruch des Verhältnisses und Verhaltens gibt eine unbeabsichtigte bittre Ironie. In Bundesverhältnis, geweiht und bekräftigt durch Bundesopfer (עֲלֵי־זָבַח ähnlich wie 92, 4. Num. 10, 10), hat sich Gott zu ihnen gestellt (Ex. c. 24), und dieses Bundesverhältnis wird ihrerseits durch Darbringung von Opfern als Ausdruck ihres Gehorsams und ihrer Treue auch unterhalten; das Partic. כֹּרְתֵי besagt hier die dauernde Fortsetzung jener grundleglichen Bundesschließung. Während nun die Beklagten herbeigeschafft werden, hört der D. die Himmel die Gerechtigkeit des Richters invoraus feierlich anerkennen. Die Participialconstr. שֹׁפֵט הוּא, welche je nach dem Zus. Gegenwärtiges Nah. 1, 2 oder Vergangenes Richt. 4, 4 oder Zukünftiges Jes. 25, 31 besagt, ist hier Ausdruck des Bevorstehenden (*fut. instans*). הוּא hat nicht den Sinn von *ipse* (Olsh. Hitz. Ew. §. 314[a]), sondern nimmt das nachdrücklich vorausgestellte Subj. אלהים wieder auf (Riehm): es entspricht dem „ich" in אֲנִי שֹׁפֵט oder חָנֵנִי שֹׁפֵט. Und כִּי ist nicht *nam* (Hitz.) zu übers., denn daß Gott richten wolle, bedarf weiter keiner Ankündigung, vielmehr weil Gott eben jetzt Gericht zu halten in Begriff steht, geben die Himmel, die vornehmsten und ihm nächststehenden Zeugen, seiner Gerechtigkeit Zeugnis. Die irdische Musik soll hier, wie das סלה sagt, in den himmlischen Lobpreis einstimmen. Es fehlt der Gerichtsscene nun nichts weiter: die Verhandlung beginnt.

V. 7—15. Die Auslegung der Opferthora für die Werkheiligen. Die durch *ah* verstärkten Formen v. 7 bez. den Drang Gottes, Israel zu

willigen Zuhörern zu haben, als ebenso starken, wie seinen Drang, zu reden und Zeugnis abzulegen; חֵעִיד בְּ *obtestari aliquem* als Zeuge auftreten, entw. heilig versichernd oder wie hier und in dem Asafps. 81, 9 ernst mahnend und strafend (vgl. شَهِدَ mit بِ wider jem. zeugen); über das *Dagesch forte conj.* in בָּךְ s. Ges. §. 20, 2[a]. So Israel gegenüber zu treten hat der Redende das Recht, denn er ist Elohim, Israels Gott — womit zurückgedeutet wird auf das die sinait. Gesetzgebung beginnende אנכי יהוה אלהיך Ex. 20, 2., welches hier elohimisch lautet (wogegen es 81, 11 unverändert bleibt) und zusammenhangsgemäß invertirt ist. Gegenstand des rügenden Zeugnisses sind nicht, wie v. 8 sagt, die äußern Opfer, die Israel ja ununterbrochen darbringt; וְעוֹלֹתֶיךָ auch wenn es wie bei Baer *Mugrasch* hat ist im Sinne der Accentuation deshalb nicht s. v. a. יעל־עולותיך (vgl. dagegen 38, 18), es ist ein einfacher assertorischer Nominalsatz: deine Ganzopfer sind, ohne sich vermissen zu lassen, vor mir fort und fort. Wegen Opfer in ihrer Aeußerlichkeit will Gott nicht rechten, denn — so fährt v. 9—11 fort — er braucht die Opfer nicht, um von Israels Seite etwas zu empfangen was er nicht ohnehin besäße. Sein ist alles Wild (חַיְתוֹ wie in dem Asafps. 79, 2) des Waldes, sein die Thiere בְּהֲרֵי־אֵלֶּה auf den Bergen der Tausend d. i. den tausend (und abertausend) Bergen (ähnlich wie מְתֵי מִסְפָּר oder מְתֵי מְעָט) oder: wo sie zu Tausenden leben (ähnliche Verbindung wie נֶבֶל עָשׂוֹר); ein vollkommen gleichartiger sprachlicher Beleg fehlt für beide Erkl. des Genit., die erstere aber ist wegen des besser zu ihr passenden Sing. vorzuziehen. Er kennt alles auf Bergen horstende Geflügel; יָדַע, wie gew., von einem Wissen, welches des Gegenstandes mächtig ist, ihn umschließt und zu eigen hat. Was auf dem Gefilde sich tummelt, ist bei ihm d. i. befindet sich im Bereiche seines Wissens (vgl. Iob 27, 11. 10, 13) und also seiner Macht, זִיז (hier und in dem Asafps. 80, 14) von זָאַז = זָעַז hin- und herbewegen, wie טִיט von טָאַט ausfegen, vgl. *κινώπετον*, *κνώδαλον* von *κινεῖν*. So wenig aber Gott die Opfer braucht, um sich dadurch zu bereichern, so wenig ist ein Bedürfnis auf seiner Seite vorhanden, welches durch Opfer zu stillen wäre v. 12 f. Wenn Gott hungerte, so bedürfte er nicht der Menschen, um sich zu sättigen; er hungert aber nicht, denn er ist der Uebersinnliche. Ebendeshalb ist was Gott will gar nicht der äußere Opfercultus, sondern das geistliche Opfer, der inwendige Cultus v. 14. Statt der שלמים und insbes. זֶבַח תּוֹדָה Lev. 7, 11—15 und שַׁלְמֵי נֶדֶר Lev. 7, 16 (in deren Gattungsbegriff auch eigens angelobte Dankopfer hineinfallen) will Gott Dank des Herzens und Leistung des in Betreff des sittlichen Verhältnisses zu ihm und den Menschen Angelobten, statt der עוֹלָה in ihren mannigfachen Arten Anbetung, Gebet des Herzens, welches nicht unerhört bleiben soll, so daß im Kreislauf dieser *λογικὴ λατρεία* alles von *εὐχαριστία* ausgeht und darauf hinausläuft. Es werden den herzlos dargebrachten Opfern nicht die mit der erforderlichen Gesinnung dargebrachten entgegengestellt (wie z. B. Sir. 32, 1—9), sondern das äußere Opfer scheint überhaupt gegen das innere verwor-

fen zu werden. Diese gänzliche Abkehr von der Aeußerlichkeit des gesetzlichen Ceremoniells ist im A. T. bereits weissagende Zukehr zu jener Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit, welche der N. B. zur ausschließlichen Geltung bringt, nachdem die Formen des Gesetzes dem im A. B. werdenden neutest. Leben als Windeln gedient haben. Dieses Werden beginnt schon in der Thora selbst, bes. im Deuteronomium. Unser Ps., wie die Chokma (Spr. 21, 3) und Prophetie der Folgezeit (vgl. Hos. 6, 6 Mi. 6, 6—8. Jes. 1, 11—15 u. a. St.), steht auf dem Standpunkt dieses Schlußbuchs der Thora, welches alle Forderungen des Gesetzes auf das Grundgebot der Liebe zurückführt.

V. 16—21. Die Rüge der offenbaren Sünder. Es sind hier nicht, wie Hgst. meint, dieselben angeredet, welche v. 7 ff.; schon die Wortstellung וְלָרָשָׁע אָמַר zeigt deutlich, daß die göttliche Rede sich nun an eine andere Klasse wendet, näml. an die Frevler, welche bei offenbaren Thatsünden und Lastern das Wort Gottes im Munde führen, versch. von den Werkheiligen, welche die Gebote Gottes äußerlich erfüllen, aber sich mit dieser Aeußerlichkeit begnügen und betrügen. מַה־לְּךָ was hast du, was kommt dir bei, daß du = es kommt dir nicht zu. Mit וְאַתָּה v. 17 beginnt ein gegensätzlicher Untersatz: da du doch von der durchs Gesetz beabsichtigten sittlichen Veredelung nichts wissen magst und meine Worte, statt sie als stete Richtschnur vor Augen zu haben, hinter dich wirfst und also mit dem Rücken ansiehst (vgl. Jes. 38, 17). וַתֵּרַע nicht von רוּץ (LXX Trg. Saad. Lth.), wovon נָתָרַץ zu vocalisiren wäre, sondern von רָצָה, hier wie Iob 34, 9 mit עִם: Gefallen haben am Umgang mit jem., parall. Theil haben (gemeinschaftliche Sache machen) mit jem. wie Jes. 57, 6. In 18ª wird die Uebertretung des siebenten Gebotes, in 18ᵇ die des sechsten, v. 19 f. die des achten (der Wahrhaftigkeit des Zeugnisses) gestraft. שָׁלַח פֶּה בְּרָעָה dem Maule den Zügel schießen lassen im Bösen d. i. so daß Böses herauskommt. תִּשֶּׁב 20ª deutet auf Klatschgesellschaft (vgl. 1, 1). דָּפְיִ bed. Stoß (√ דף wov. דָּפַק, דָּחַף, נגף vor die Brust stoßen u. s. w.), wonach LXX ἐτίθεις σκάνδαλον (vgl. Lev. 19, 14), aber auch Kränkung und Höhnung (vgl. נְדַף), also: Schimpf (Hier. *opprobrium*) auf jem. bringen, ihm Schande anhängen. Die Praep. בְּ bei תֵּבֵר hat wie Num. 12, 1 u. ö. feindliche Bed.; „Sohn deiner Mutter“ ist der mit dir von Einer Mutter, nicht blos Einem Vater, geborene, also dein leiblicher Bruder im vollsten Sinne. Was hier Jahve sagt, ist ganz dasselbe, was Röm. 2, 17—24 der Ap. Jesu Christi. Diesen Widerspruch des Wissens und Lebens muß Gott um seiner Heiligkeit willen entlarven und strafen v. 21: Solches thuest du und ich schweige, nicht: und ich soll schweigen? (Hitz. Riehm), was nicht durch das *perf. consec.* ausgedrückt werden kann, sondern אֶחֱרַשׁ heißen müßte (vgl. z. B. Jes. 57, 6). Gott schweigt vorerst in seiner Langmut, aber nicht auf die Dauer. Der Sünder meint sonst, Gott sei wie er d. h. es gelte auch Gotte nicht für Sünde, was er sich unter der Decke seines todten Wissens gestattet. Denn wie der Mensch ist, so denkt er sich auch seinen Gott (s. 18, 26 f.). Aber Gott wird

diesen Wahn nicht nähren: „so will ich denn dich strafen und dir (es) vor Augen darlegen“ (וְאֶעֶרְכָה, nicht ואערכנה, um die durch das Suff. gehinderte Form des Intentionalis wenigstens das 2. Mal zum Ausdruck zu bringen), er will dem Sünder, welcher thatsächlich und auch grundsätzlich die göttliche Heiligkeit negirt, seine wirkliche Herzens- und Lebensgestalt vor Augen legen, daß er davor erschrecken muß. Statt חָיֹת lautet der *inf. intens.* hier unter Einfluß des engen Zusammenhangs der Sätze (Ew. §. 240c) חֲיוֹת; es beginnt damit *or. obliqua* ohne כִּי (*quod*). Sprich *ḥ*ᵉ*jôth ehjä* (nicht *eh*ᶜ*jä*, schon deshalb nicht weil Hauch- oder Kehllaut und einfaches lautbares Scheba nach hebr. Lautgesetz schlechthin incompatibel sind).[1] כָּמוֹךָ ist genau s. v. a. unser „deines Gleichen.“

V. 22—23. Epilog der göttlichen Rede. Unter dem Namen שַׁכְּחֵי אֱלֹהַּ werden die ehrbaren Werkheiligen und die lasterhaften Wisser zusammengefaßt und vor dem schließlichen Vollzuge des Strafurtheils gewarnt, das sie verschulden. Die todten Werke mag Gott nicht, sondern wer Dank opfert (näml. nicht Schelamim-Thoda, sondern Herzens-Thoda), der preiset ihn[2] und שָׂם דֶּרֶךְ. Es ist unnöthig mit Lth. nach LXX Vulg. Syr. שָׂם zu lesen; das talmudische אל תקרי וָשָׂם אלא וָשָׂם setzt וְשָׂם als überlieferte LA voraus. Faßt man שָׂם דֶּרֶךְ als in sich geschlossenen Ged., was in gewissem Sinne möglich (s. Jes. 43, 19), so erklärt man am besten nach Symm. (*τῷ εὐτάκτως ὁδεύοντι*) und Hier. (*qui ordinat viam*) mit Böttch. Mr. Hupf.: *viam h. e. recta incedere (lege agere) parans,* aber der Ausdruck (vgl. Ez. 21, 24 f.) ist für diesen ethischen Sinn unzureichend (vgl. Spr. 4, 26) und deshalb auch beispiellos. Schon LXX (Vulg. Lth.) *καὶ ἐκεῖ ὁδὸς ᾗ δείξω αὐτῷ τὸ σωτήριον θεοῦ* deutet auf das Richtige. Das für sich allein bestimmten Sinns ermangelnde ושם דרך (absichtlich nicht דֶּרֶךְ vocalisirt) erhält durch den folgenden Attributivsatz seine erforderliche Ergänzung. Ein solcher bahnt einen Weg, auf dem ich ihm zu sehen geben werde das Heil Elohims d. i. auf dem ich ihm den Wonneanblick der vollen Wirklichkeit meines Heils gewähren werde. Sonst beispiellos ist die Form רַכְּבַדַּנְנִי. Sie gehört zusammen mit den Resten eines der hebr. Sprache verloren gegangen emphatischen Futurums wie arab. *jaktubanna* (*jaktuban*); רַכְּבַדַּנְנִי ist aufgelöst aus רַכְּבַדַּנְ (*ānᵉni* = *anni* d. i. *an-ni*, vgl. *en-ka* Jer. 22, 24., *en-hu* Ex. 15, 2 u. ö. aus *anka, anhu*). Mit v. 23 ist der Ps. auf seinen Mittel und Höhepunkt v. 14 f. zurückgekommen. Was hier Jahve in nachsinaitischer Erscheinung predigt, ebendieselbe Predigt von der Werthlosigkeit der todten Werke und dem wahren Gotteswillen hält Jesus beim Antritt seines Amtes dem versammelten Volke. Mit der Bergpredigt schließt sich an den Offenbarungskreis der Thora der Offenbarungskreis des Evangeliums: sie ist der Punkt, in welchem beide Kreise sich berühren.

---

1) Vgl. den größeren Psalmen-Comm. 2, 515. Baer, Metheg-Setzung a. a. O. S. 65. Man spreche aber ja nicht *ejä*, denn ה kann nicht in *i* quiesciren, ist also als Consonant zu sprechen.

2) In dem vedischen *jaǵ*, altbaktr. *jaz* (wov. *jaǵjas*, das Urwort zu *ἅγιος*) liegen die Begriffe des Opferns und Preisens ineinander.

PSALM LI.

Reumütige Bitte und Fürbitte um Wiederbegnadigung.

3 Sei lind mir, Elohim, nach deiner Gnade,
Nach der Größe deines Erbarmens lösche meine Frevel!
4 Völlig wasche mich von meiner Missethat
Und von meiner Sünde mach mich rein.

5 Denn meiner Frevel bin ich mir bewußt
Und meine Sünde ist stets mir gegenwärtig.
6 An dir allein hab' ich gesündigt
Und was böse in deinen Augen gethan,
Daß du gerecht erscheinest in deinem Sprechen,
Lauter erscheinest in deinem Richten.

7 Sieh in Missethat bin ich geboren,
Und in Sünd' empfing mich meine Mutter.
8 Siehe Wahrheit willst du in den Nieren
Und im Verborgnen mögst Weisheit du mir kundthun.

9 O entsündige mich mit Ysop, so werd' ich rein;
Wasche mich, so werd' ich weißer denn Schnee.
10 Gib mir zu hören Ergötzen und Freude,
Daß jubeln die Gebeine, die du zerschlagen.
11 Verbirg dein Antlitz vor meinen Sünden
Und alle meine Missethaten lösche.

12 Ein reines Herz schaffe mir, Elohim,
Und einen festen Geist erneuere in meinem Innern.
13 Verwirf mich nicht von deinem Angesicht,
Und deinen heiligen Geist nimm nicht von mir.

14 Wende mir wieder zu deines Heils Ergötzen
Und mit einem Geiste der Willigkeit stütze mich.
15 So will ich lehren Frevler deine Wege
Und Sünder sollen zu dir sich bekehren.
16 Rette mich von Blutschuld, Elohim mein Heilsgott,
So wird jubeln meine Zunge über deine Gerechtigkeit.
17 HErr, meine Lippen wollst du aufthun,
So wird mein Mund verkünden deinen Ruhm.
18 Denn Schlachtopfer magst du nicht, ich gäb' sie wol,
Ganzopfer begehrst du nicht.
19 Schlachtopfer Elohims sind ein zerbrochener Geist,
Ein Herz zerbrochen und zerknirscht, Elohim, verschmähst du nicht! —

20 Thue doch wol in deiner Huld an Zion,
O baue die Mauern Jerusalems,
21 Dann wirst du rechte Opfer mögen, Brand- und Ganzopfer,
Dann werden hinaufsteigen auf deinen Altar Farren.

Gleiche Entwerthung des äußeren Opfers, wie Ps. 50, spricht sich in Ps. 51 aus, welcher den vorigen insofern ergänzt, als er die Verinnerlichung des Opfers auf das Sündopfer (vgl. 40, 7) ausdehnt. Es ist der erste der dav. Elohimps. Die Ueberschrift lautet: *Dem Sangmeister, ein Psalm von David, als kam zu ihm Nathan der Prophet, wie er gekommen war zu Bathseba.* Darin, daß von dem amtlichen Kommen Nathans zu David (vgl. 2 S. 12, 1) und von dem geschlechtlichen Kommen Davids zu Bathseba (בּוֹא אֶל wie Gen. 6, 4. 16, 2 vgl. 2 S. 11, 4) ein und

dieselbe RA gebraucht ist, zeigt sich die Sorglosigkeit des hebr. Stils. Das vergleichende כַּאֲשֶׁר hält als Zeitpartikel im ganzen Umfange des lat. *quum* Vorgängiges und Nachmaliges zus.; mit folg. Perf. (2 S. 12, 21. 1 S. 12, 8) hat es den Sinn von *postquam* (vgl. die Vermengung dieses כאשר mit אחרי אשר Jos. 2, 7). Mit בְּבוֹא wird nur im Allgem. die Zeit angegeben, in welche die Entstehung des Ps. hineinfällt: er zeigt uns wie David danach ringt, der von Nathan ihm verkündigten Sündenvergebung (2 S. 12, 13) innerlich und empfindlich gewiß zu werden. Schon in Ps. 6 und 38 hörten wir David krank an Seele und Leib um Sündenvergebung flehen, hier in Ps. 51 ists schon stiller und heiterer in seiner Seele geworden und es fehlt ihm nichts als das wonnige Schmecken der Gnade, in deren Bereich er sich bereits befindet. Hingegen liegt Ps. 32 schon jenseit Ps. 51. Denn was David 51, 15 verspricht, daß er, wenn ihm Gnade widerfahren sei, die Abfälligen Gottes Wege, die Sünder wie sie sich zu Gott bekehren sollen lehren wolle, das hörten wir ihn in dem spruchartigen Lehrps. 32 erfüllen.

Hitz. eignet Ps. 51 wie 50 dem Verf. von Jes. c. 40—66 zu. Aber die mannigfachen sachlichen und stilistischen Berührungen beweisen nur, daß dieser Proph. mit beiden Ps. vertraut war. Wir unterscheiden in Ps. 51 vier Theile von absteigender Größe. Der erste Theil v. 3—11 enthält die Bitte um Entsündigung; der zweite v. 12—15 die Bitte um Erneuerung; der dritte v. 16—19 das Gelübde geistlicher Opfer; der vierte v. 20—21 die Fürbitte für ganz Jerusalem. Der Gottesname אלהים kommt fünfmal vor in sinniger Vertheilung. Luthers Uebers. dieses Psalms ist die Frucht langen erfolgreichen Strebens nach immer treffenderem und wollautenderem Ausdruck.

V. 3—4. Bitte um Entsündigung. Ueber die wechselnden Namen der Sünde s. zu 32, 1 f. Obgleich der Ps. in der Ehebruchsünde seinen nächsten Anlaß hat, sagt David doch פְּשָׁעַי nicht nur deshalb, weil sich aus ihr viele andere Sünden, wie die Blutschuld an Uria, das den Feinden Jahve's gegebene Aergernis und die fast ein Jahr lang fortgeführte Selbstverblendung entwickelten, sondern auch deshalb, weil jede einzelne Sünde, je gründlicher und gleichsam mikroskopischer sie erkannt wird, als ein um so vielfacher verschlungener Sündenknäuel erscheint und in um so engeren und erschreckenderen Folgenzus. mit dem verderbten Gesamtzustande tritt. In מְחֵה sind die Frevel als eine auf die Zeit der Strafzahlung aufgeschriebene (Jer. 17, 1) Schuldenmasse (nach Jes. 44, 22 vgl. 43, 25 gleich einer dicken dunklen Wolke) gedacht; in כַּבְּסֵנִי (v. כָּבַס *πλύνειν* waschen mittelst Knetens, versch. v. רָחַץ *λούειν* waschen mittelst Abspülens) die Missethat als tief eingedrungener Schmuz; in טַהֲרֵנִי, dem von declarativer und faktischer Reinigung üblichen Wort, die Sünde als Aussatz Lev. 13, 6. 34. Das *Kerî* lautet: הֶרֶב כַּבְּסֵנִי (*imper. Hi.* wie חֶרֶם 37, 8) „mache groß oder viel, wasche" d. i. (nach Ges. §. 142, 3[b]) wasche mich ganz und gar *penitus et totum,* was auch das *Chethîb* הַרְבֵּה כַּבְּסֵנִי (eig. *multum faciendo = multum, prorsus* Ges. §. 131, 2) besagt. In כָּרַב (Jes. 63, 7) und הֶרֶב spricht sich die Tiefe der Sündenerkenntnis aus; *profunda enim malitia,* wie Martin Geier bemerkt, *insolitam raramque gratiam postulat.*

V. 5—6. Begründung der Bitte daraus, daß er sich im Stande mehr als oberflächlicher Sündenerkenntnis und willig beichtender Bußfertig-

keit befindet. Wahre Buße ist kein todtes Wissen um begangene Sünde, sondern lebendiges empfindliches Bewußtsein derselben (Jes. 59, 12), welchem sie als Gegenstand und Grund der Unruhe und Pein immer gegenwärtig ist, und diese die ganze Persönlichkeit des Menschen einnehmende Bußtraurigkeit ist zwar kein Verdienst, welches Gnade erwirbt, wol aber die Bedingung, ohne welche keine Gnadenerweisung möglich. Solche wahre Sündenerkenntnis betrachtet die Sünde, welcherlei Art sie auch sei, direkt als Sünde an Gott und im letzten Grunde als Sünde an ihm allein (חָטָא mit לְ dessen, gegen den man sündigt Jes. 42, 24. Mi. 7, 9), denn alle Verhältnisse, in welchen der Mensch zu Menschen und überh. den Creaturen steht, sind nur Erscheinungsformen seines Grundverhältnisses zu Gott, und die Sünde ist „das Böse in den Augen Gottes“ (Jes. 65, 12. 66, 4), sie ist Widerspruch gegen den Willen Gottes, des alleinigen höchsten Gesetzgebers und Richters. So verhält es sich, wie David bekennt, mit seiner Sünde, auf daß . . . Man darf dieses לְמַעַן nicht dadurch abschwächen, daß man es vom Erfolge statt von der Absicht versteht. Ist es aber intentionell gemeint, so schließt es sich an das in לְבַדְּךָ und הָרַע בְּעֵינֶיךָ ausgesprochene sittliche Verhältnis des Menschen zu Gott an, welches darauf hin angelegt ist, daß Gott, wenn er nun den Sünder verurtheilt, als der Gerechte und Heilige erscheine, der, wie der Sünder selbst anerkennen muß, nicht anders als ihn verdammend entscheiden kann. Indem die Sünde dem Menschen als solche offenbar wird, muß er selber zu dem göttlichen Strafurtheil, wie David zu dem durch Nathan über ihn ergangenen, Amen sagen; und so sich selber Unrecht geben, damit Gott Recht habe und Recht behalte, ist eben das Wesen der Buße. Wenn aber des Sünders Selbstanklage die göttliche Gerechtigkeit rechtfertigt, wie andererseits alle Selbstrechtfertigung des Sünders (die aber eher oder später enttäuscht wird) Gott der Ungerechtigkeit anklagt (Iob 40, 8): so muß alle menschliche Sünde zuletzt der Verherrlichung Gottes dienen. In diesem Sinne wird 6b von Paulus Röm. 3, 4 verwendet, indem er was hier im Psalter geschrieben steht: *ὅπως ἂν δικαιωθῇς ἐν τοῖς λόγοις σου καὶ νικήσῃς ἐν τῷ κρίνεσθαί σε* (LXX) als das Ziel ansieht, auf welches die ganze Geschichte Israels hinstrebt. Da „sprechen“ sonst דַּבֵּר heißt, während „gesprochen“ durch דָּבוּר ausgedrückt werden kann: so scheint hier mit Ew. nach §. 170 „wenn du Verderben verhängest“ erklärt werden zu müssen; aber דָּבַר in dieser Bed. ist unbelegbar und auch das *Pi.* bed. Gen. 34, 13. 2 Chr. 22, 10 nur „hinterrücks handeln, meuchlerisch beseitigen“, was für Gottes richterliches Strafen nicht paßt. So wird also ausnahmsweise בְּדָבְרְךָ (wie שָׂלְחֵךְ Gen. 38, 17) dem בְּדַבֶּרְךָ des Gleichklangs halber[1] vorgezogen sein und wirklich in deinen Sprechen (LXX *ἐν τοῖς λόγοις σου* = בְּדָבָרֶיךָ) zu bed. Statt בְּשָׁפְטֶךָ hat LXX *ἐν τῷ κρίνεσθαί σε* = בְּהִשָּׁפְטֶךָ (*inf. Ni.*), wenn anders *κρίνεσθαι* passivisch und nicht (wie Jer. 2, 9 LXX vgl. Mt. 5, 40) medial gemeint

1) Vgl. die des Zusammenklangs wegen gewählten Formen נָשׂוּא 32, 1. חֲנֻנֵּהוּ 68, 3. צְאֶינָה Hohesl. 3, 11. שָׂחוֹת Jes. 22, 13. מְמֻחִים ebend. 25, 6. הַלּוּט ebend. 25, 7.

ist. Der Gedanke bleibt bei diesen Abweichungen im Wesentlichen unverändert, auch die Fassung des V. זָכָה rein s. (so richtig Lth. gegen die Griechen und Lateiner) in der aram. Bed. *vixăv* (eig. hell glänzen, überstrahlen, überwältigen, wie auch נִצַּח טָהֵר von der Bed. hervorstechenden Glanzes, hellen Aufleuchtens zu der des Uebermögens und Siegens gelangen[1]) alterirt ihn nicht. Darauf hin, daß Gott gerechtfertigt dastehe in seinem entscheidenden Sprechen und Richten, darauf hin daß er, der Richter, allem menschlichen Urtheil gegenüber Recht behalte, läuft Davids Sündenbekenntnis, läuft alle Geschichte der Menschen und insbes. Israels hinaus.

V. 7—8. David bekennt hier die Erbsünde als Wurzel seiner Thatsünde. Die Aussage bewegt sich rückwärts von der Geburt zur Empfängnis, vertieft sich also bis zum fernsten Punkt des Lebensanfangs; חוֹלָלְתִּי steht für יְלָדְתִּי, viell. (obwol anderwärts z. B. 90, 2 die Vorstellung des Schmerzhaften ganz zurücktritt) mit Bezug auf das Verhängnis: „mit Schmerzen sollst du Kinder gebären“ Gen. 3, 16 (Kurtz), und statt חַמָּתְנִי אִמִּי heißt es mit noch bestimmterer Bez. des Vorgangs der Empfängnis יְחַמְתְנִי (für יְחַמַּתְנִי nach gleichem Lautwechsel wie Gen. 30, 39. Richt. 5, 28). Die Wahl dieses V. entscheidet über die Frage, ob unter עָוֹן und חֵטְא Schuld und Sünde des Kindes oder der Eltern gemeint sei. יַחַם (brunsten) deutet auf das Thierartige und für den Menschen Schamwürdige der Begattung, ohne daß deshalb עָוֹן und חֵטְא Geburt und Empfängnis selbst zur Sünde machen; der Sinn ist nur, daß seine Eltern sündige Menschen waren und daß dieser sündige Habitus auf seine Geburt und schon seine Empfängnis eingewirkt hat und von da auf ihn übergegangen ist. Es ist damit nicht sowol eine Selbstentschuldigung ausgesprochen, als vielmehr eine bis auf den letzten Grund des natürlichen Verderbens hinabblickende Selbstanklage: er ist sündig מִבֶּטֶן וּמֵחֶרְיוֹן (58, 4. Gen. 8, 21), ist טָמֵא מִטָּמֵא ein Unreiner von Unreinen stammend Iob 14, 4., Fleisch vom Fleische geboren. Daß der Mensch von seiner Entstehung an und daß diese selbst mit Sünde behaftet ist, daß die Sündhaftigkeit mit ihrer Schuld und ihrem Verderben sich von den Eltern auf die Kinder fortpflanzt und daß also in der einzelnen Thatsünde die durchsündete Natur des Menschen, indem er sich durch sie bestimmen läßt und ihr gemäß sich selbst bestimmt, zur Erscheinung kommt — also die Thatsache der Erbsünde ist hier so deutlich, wie sonst nirgends im A. T., ausgesprochen, indem die alttest. Anschauung nach ihrem durchweg mehr an der phänomenellen Außenseite haftenden, als zu ihren geheimen Wurzeln durchdringenden Charakter sonst fast nur der Erscheinung der Sünde zugewandt ist und ihre naturhafte Grundlage, ihren urgeschichtlichen Ausgang, ihren dämonischen Hintergrund verdeckt läßt. Dem הֵן v. 7 folgt ein correlates zweites v. 8 (vgl.

1) Dagegen ist in בָּהַר die Wurzelbed. des Zudrückens und Zusammendrückens auf Ueberwältigung durch starkes Licht übertragen, so daß *mebhûr* erst bedrückt, beklemmt, dann geblendet bed., vgl. zu Iob 37, 21.

Jes. 55, 4f. 54, 15f.). Richtig Geier: *orat ut sibi in peccatis concepto veraque cordis probitate carenti penitiorem ac mysticam largiri velit sapientiam, cujus medio liberetur a peccati tum reatu tum dominio.* אֱמֶת ist dem Wesen und Willen Gottes gemäßes Wesen und Leben des Menschen (vgl. *ἀλήθεια* Eph. 4, 21); חָכְמָה die Weisheit, welche um solches Wesen und Leben und den Weg dazu eindringlich weiß. Gottes Wolgefallen und Verlangen geht auf Wahrheit בַּטֻּחוֹת. Das ב dieses Worts ist hier nicht wie Iob 12, 6 Stammbuchstabe, sondern Praep.; טֻחוֹת heißen hier u. Iob 38, 36 nach Trg. Hier. Parchon die Nieren *utpote adipe obducti* (Psychol. S. 269). Wahrheit in den Nieren (vgl. 40, 9 Gottes Gesetz *in visceribus meis*) ist rechtschaffenes Wesen im tiefsten Innern des Menschen und zwar, da die Nieren als Sitz der zartesten Empfindungen gelten, in des Menschen tiefinnerster Erfahrung und Empfindung, in seinem geheimsten Gewissens- und Gemütsleben (16, 7). In Parallele dazu bez. סָתֻם das verborgne Inwendige des Menschen. Aus dem Bekenntnis, daß nach Gottes Willen Wahrheit im Menschen bis in seine Nieren wohnen und walten soll, geht der Wunsch hervor, daß Gott ihm, der als in Sünde geboren und empfangen auf Gottes Gnade angewiesen ist, in der Verborgenheit seines Gemüts die Weisheit mittheilen d. i. lehren und zu eigen machen möge, welche der Weg zu solcher Wahrheit ist.

V. 9—11. Das ihm allernöthigste Gut aller Güter aber, die Grundlage aller andern, ist Vergewisserung seiner Sündenvergebung. Die zweiten Futt. v. 9 sind Nachsätze der optativ gebrauchten ersten; 9^a erinnert an die Besprengung des Aussätzigen und des Todesunreinen mittelst des Ysopbüschels (Lev. c. 14. Num. c. 19), der *βοτάνη καθαρτική* (Bähr, Symb. 2, 503), 9^b an die Waschungen, welche nach priesterlicher Anweisung der Unreine in allen Fällen der Unreinheit an sich vorzunehmen hatte. Reinigung und Waschung, welche das Gesetz gebietet, werden mit Beseitigung ihrer symbolisch-sarkischen Außenseite bei ihrer Idee erfaßt, indem der Vollzug beider Handlungen, der sonst durch priesterliche Vermittlung geschieht, unmittelbar von Gott selbst erfleht wird. Offenbar will בְּאֵזוֹב (nicht כְּבָאֵזוֹב = כְּבָאֵזוֹב) geistlich verstanden sein. Es ist ein geistliches Reinigungsmittel gemeint, ohne daß sich sagen läßt, welches. Der neutest. Gläubige bekennt mit Petrarca im 2. seiner 7 Bußps.: *omnes sordes meas una gutta, vel tenuis, sacri sanguinis absterget;* hier aber ist von Versöhnung durch Blut keine Rede, denn das Gegenbild des versöhnenden Blutes war David noch verborgen. Die Wirkung der rechtfertigenden Gnade an dem durch die blutrothe Sündenschuld befleckten Menschen könnte aber nicht herrlicher bezeichnet sein, als daß sie ihn weißer als Schnee macht (vgl. die Lehnstelle Jes. 1, 18). Und die Geschichte kennt kaum ein größeres Beispiel der Wandlung blutrother Sünde in blendend Weiß, als die, daß aus der nachmaligen Ehe Davids und Bathseba's Salomo, der Gesegnetste aller Könige, hervorgegangen. Jetzt ist Davids Mark und Bein noch vom Bewußtsein der Sünde erschüttert und wie zermalmt. דִּכִּיתָ ist Attributivsatz wie יִפְעַל 7, 16. In welches Frohlocken wird diese Zerschlagenheit übergehen, wenn er erst den trost- und freudenreichen Zuspruch des

wieder gnädigen Gottes in seiner Seele vernimmt! Dahin geht sein Sehnen, dahin, daß Gott vor der Sünde, die er jetzt an ihm straft, sein Antlitz verhülle, so daß sie für Ihn wie nicht mehr vorhanden ist; dahin, daß er alle seine Verschuldungen lösche, so daß sie nicht mehr wider ihn zeugen. Hier schließt der 1. Theil des Ps., der Schluß kehrt zum Anfang 3^b zurück.

V. 12—13. In dem 2. Theile folgt auf die Bitte um Rechtfertigung die Bitte um Erneuerung. Ein reines Herz ist ein von Sünde und Bewußtsein der Sünde (denn לֵב begreift das Gewissen Psychol. S. 134) ungetrübtes; ein fester Geist (נָכוֹן vgl. 78, 37. 112, 7) ein seines Gnadenstandes gewisser und in diesem wolgegründeter. Die Bitte Davids geht auf ebendas, was von den Proph. als künftige Heilsthat Gottes des Erlösers an seinem Volke verheißen wird Jer. 24, 7. Ez. 11, 19. 36, 26., auf jene geistlichen Erfahrungsthatsachen, welche zwar schon im A. T. relativ und anticipativ erfahrbar waren, zu deren Verwirklichung aber erst die neutest. Erfüllungeschichte die durchgreifenden und allumfassenden Möglichkeitsgründe und Beweggründe beschafft hat, näml. *μετάνοια* (לֵב = *νοῦς*), *καινὴ κτίσις*, *παλιγγενεσία καὶ ἀνακαίνωσις πνεύματος* (Tit. 3, 5). David hat, ohne zu unterscheiden, sich als König, Israeliten und Menschen im Auge. Man darf also nicht sagen, רוּחַ הַקֹּדֶשׁ (wie Jes. 63, 11) *πνεῦμα ἁγιωσύνης* = *ἅγιον* sei hier der Geist der Gnade im Unterschiede vom Geiste des Amtes. Verwürfe J. David wie er Saul verworfen hat, so wäre dies das Aeußerste des Zorns (2 K. 24, 20) gegen ihn als König und Menschen zugleich. Der h. Geist ist kein anderer als der mittelst der Salbung 1 S. 16, 13 über ihn gekommen ist. Diesen Geist hat er durch Sünde betrübt und verwirkt. Darum bittet er Gott, daß er Gnade für Recht ergehen lasse und diesen seinen h. Geist nicht von ihm nehme.

V. 14—15. Die Alten dachten bei רוּחַ נְדִיבָה an נָדִיב Edler, Fürst und נְדִיבָה Adel, Hoheit Iob 30, 15., LXX *πνεύματι ἡγεμονικῷ* (*spiritu principali*) *στήριξόν με*, aber ohne Zweifel hat das Wort hier seinen ethischen Begriff Jes. 32, 8 vgl. נְדָבָה Ps. 54, 8., und man hat das Wortpaar רוח נדיבה nicht als adjektivisch, sondern da der D. so eben 12^a רוח männlich gebraucht hat, als genitivisch verbundenes und nicht als Subjektsnomin., sondern, was dem Gebetszus. entsprechender, nach Gen. 27, 37 als zweiten Objektsacc. zu fassen: mit einem Geiste der Willigkeit, willigen edlen Triebes zum Guten unterstütze mich, d. i. erhalte mich, mir solchen verleihend, in Beständigkeit des Guten. Es ist nicht der h. Geist, sondern der durch den h. Geist von der Herrschaft der Sünde frei gewordene menschliche gemeint, dem das Gute zu innerer instinktartiger Nothwendigkeit geworden ist. Dergestalt seiner Rechtfertigung vergewissert und im neuen Gehorsam befestigt will David die Uebertreter Gottes Wege lehren, und die Sünder sollen sich zu Ihm bekehren, näml. durch Vermittlung seines aus eigner Erfahrungsfülle abgelegten Zeugnisses von Gottes Gnadenordnung.

V. 16—19. Es beginnt nun der dritte Theil mit doppelt dringlicher Bitte. Die Anrufung Gottes mit dem Namen אלהים ist hier durch das

beigefügte אֱלֹהֵי תְשׁוּעָתִי gesteigert, indem die Bitten um Rechtfertigung und Erneuerung in הַצִּילֵנִי zusammenfließen. David verkleinert seine Schuld nicht; er nennt sie mit דָּמִים beim rechten Namen, ein Wort welches gewaltsam vergossenes Blut und dann auch Blutthat und Blutschuld (9, 13. 106, 38 u, ö.) bed., הִצִּיל mit מִן der Sünde (nicht wie 59, 3 der Sünder) lasen wir auch 39, 9. Er hatte ja Uria dem Tode preisgegeben, um sich Bathseba's zu bemächtigen; die Anklage seines Gewissens lautete nicht nur auf Ehebruch, sondern auch auf Mord. Doch wirft ihn das Bewußtsein der Sünde nicht mehr zu Boden, die Gnade hat ihn aufgerichtet, er bittet nur, daß sie ihr Werk an ihm vollende, so wird seine Zunge Gottes Gerechtigkeit, die des Sünders verheißungsgemäß sich annehmende (Riehm vergleicht richtig 1 Joh. 1, 9), jubelnd preisen (רָנַן mit Objektsacc. wie 59, 17 und auch הֲרִנִּין Dt. 32, 43). Um aber zu leisten was er hiermit gelobt, bedarf er gleichfalls der Gnade und bittet deshalb um freudiges Aufthun des Mundes. Schlachtopfer mag Gott nicht (40, 7 vgl. Jes. 1, 11), er würde sonst welche bringen (וְאֶתְּנָה *darem, sc. si velles,* s. zu 40, 6); Ganzopfer begehrt Gott nicht, die ihm wolgefälligen und liebsten Schlachtopfer, gegen welche das Fleisch und das todte Werk der עוֹלוֹת und זִבְחִים (שְׁלָמִים) gänzlich werthlos ist, sind Dankbarkeit (50, 23) aus der Fülle eines bußfertigen demütigen Herzens. Von dem geistlichen Gegenbilde des Sündopfers, welches nie זבח heißt, ist hier wenigstens direkt keine Rede. Zerbrochen und zermalmt heißt das Innere eines Menschen, dessen sündige Natürlichkeit gebrochen, dessen ungöttliche Selbstheit getödtet, dessen unempfängliche Härte gemürbt, dessen hochmütige Selbstüberhebung geniedrigt, kurz welcher in sich selbst zernichtet und welchem Gott Alles ist. In einem solchen nach Gnade lechzenden Geiste und Herzen bestehen die wahrhaft gotteswürdigen und gottgefälligen Opfer (vgl. Jes. 57, 15., wo solcher Geist und solches Herz Gottes irdischer Tempel heißen).[1]

V. 20—21. Von diesem gottgefälligen geistlichen Opfer kommt der Psalm v. 20 f. auf die mit rechter Gesinnung dargebrachten äußern zurück, was sich daraus erklärt, daß das Gebet Davids für sich selbst hier in Fürbitte für ganz Israel übergeht: thue wol in deiner Huld an Zion; אֶת־ kann Zeichen des Acc. sein, denn הֵיטִיבָ (הֵטִיב) nimmt den Acc. der Person zu sich Iob 24, 21., aber auch Präp., denn es wird wie mit לְ und עִם, so auch mit אֵת in gleicher Bed. verbunden Jer. 18, 10. 32, 41. זִבְחֵי־צֶדֶק sind hier wie 4, 6. Dt. 33, 19 solche Opfer, welche nicht blos in Ansehung ihrer äußern Beschaffenheit, sondern auch in Ansehung der innerlichen Beschaffenheit des für sich opfern Lassenden ganz so sind, wie Gott der Gesetzgeber sie haben will. Unter כָּלִיל neben עוֹלָה ließe

1) Der Talmud findet den Plur. זִבְחֵי bedeutsam. Zur Zeit, wo der Tempel stand — sagt *Sanhedrin* 43b Josua b. Levi — empfing wer ein Brandopfer brachte den Lohn eines solchen, und wer ein Speisopfer brachte, den Lohn eines solchen, aber der Demütige gilt der Schrift wie einer der sämtliche Opfer auf einmal darbringt (כאילו הקריב כל הקרבנות כולן). Bei Irenäus IV, 17, 2 u. Clemens Al. *paedag.* III, 12 findet sich zu *Θυσία τῷ θεῷ καρδία συντετριμμένη* der Zusatz: *ὀσμὴ εὐωδίας τῷ θεῷ καρδία δοξάζουσα τὸν πεπλακότα αὐτήν.*

sich, da jede עוֹלָה als solche auch כָּלִיל ist, das priesterliche vegetabilische Ganzopfer Lev. 6, 15 f. (מִנְחָה חֲבִתִּין Hebräerbr. S. 761) verstehen; aber so speziell geht die Psalmenpoesie nicht auf die Opferthora ein: וְכָלִיל ist wie כליל 1 S. 7, 9 erklärender Beisatz und die Verbindung wie ארץ ותבל 90, 2 u. dgl. Ein שְׁלֵם כָּלִיל 44, 4. ימינך וזרועך (Hitz. nach den phöniz. Opfertafeln) kennt der israel. Opfercultus nicht. Die Bitte: *mögst du bauen die Mauern Jerusalems* ist in Davids Munde nicht unstatthaft, da בָּנָה nicht blos Zerstörtes aufbaun, sondern auch im Bau Begriffenes fortbaun und ausbaun bed. 89, 3 und übrigens der salomonische Ringmauerbau 1 K. 3, 1 als Erfüllung der Bitte Davids angesehen werden kann. Indes läßt sich nicht läugnen was schon Theodoret gefühlt: *τοῖς ἐν Βαβυλῶνι . . ἁρμόττει τὰ ῥήματα.* Durch Buße ging der Weg der Exulanten nach Jer. zurück. Die Vermutung liegt nahe, daß v. 20 f. ein liturgischer Zusatz der Gemeinde des Exils sei. Und wäre die Entstehung von Jes. c. 40—66 im Exil so unzweifelhaft, als sie aus zwingenden Gründen verneint werden muß, so würde sie nicht nur der Herleitung von v. 20 f. (vgl. Jes. 60, 10. 5. 7), sondern der Herleitung des ganzen Ps. aus dem Exil zur Stütze gereichen, denn das Gepräge des Ps. ist nach Hitzigs zutreffender Beobachtung durch und durch deuterojesaianisch. Aber der Verf. von Jes. 40—66 bekundet auch sonst die vertrauteste Bekanntschaft mit der älteren Literatur des Schîr und des Maschal, und daß er kein anderer als Jesaia, verräth sich an diesem Ps. durch Nachklänge desselben nicht blos im 2. sondern auch im 1. Th. der jes. Weissagungssamlung (vgl. zu v. 9. 18). So werden wir auf die Schlußfolgerung hingedrängt, daß Ps. 51 ein Lieblingsps. Jesaia's gewesen ist und daß er, da die jesaianischen Anklänge an ihn sich gleichmäßig vom ersten bis zum letzten V. erstrecken, ihm schon so vollständig wie uns vorlag, daß also der ohnehin so fein und zart wie das Ganze stilisirte Schluß nicht erst ein jüngerer Zusatz ist.

PSALM LII.

Das Strafgeschick der bösen Zunge.

3 **Was rühmst du dich der Bosheit, o du Held?! —**
Die Gnade Gottes dauert fort.
4 **Verderbliches sinnet deine Zunge**
Gleich gewetztem Schermesser, Arglistverübender!
5 **Du liebst Böses vor Gutem,**
Lüge statt Rechtes zu reden. (*Sela*)
6 **Du liebst eitel vernichtende Worte, trugvolle Zunge!**

7 **So wird denn auch Gott dich niederschmettern für immer,**
Wird dich fortholen und dich herausreißen aus dem Zelte,
Und dich entwurzeln aus der Lebendigen Lande. (*Sela*)
8 **Schauen werdens Gerechte und schauern,**
Und werden über ihn lachen:
9 **„Sieh da der Mann, der nicht machte Elohim zu seiner Bergung**
Und pocht' auf seines Reichtums Meng', auf sein Gelüste trotzte!"

10 Ich aber bin wie ein frischgrüner Oelbaum im Hause Elohims,
Vertraue auf die Gnade Elohims immer und ewig.
11 Ich werde dir danken auf ewig, daß du's vollführt hast,
Und harren deines Namens, weil er so hold, angesichts deiner Frommen.

Mit Ps. 52, welcher neben Ps. 51 den Gegensatz des falschen Zungengebrauchs zu dem rechten darstellt, beginnt eine Reihe elohimischer Maskîl (Ps. 52—55) von David. Es ist einer der 8 Ps., welche durch überschriftliche Angaben, die sich theils erwahren, theils wenigstens nicht durch Glaubhafteres ersetzen lassen, der saulischen Verfolgungszeit zugewiesen werden (7. 59. 56. 34. 52. 57. 142. 54); Augustin nennt sie *Psalmos fugitivos*. Die Ueberschr. lautet: *Dem Sangmeister, eine Betrachtung* (s. 32, 1), *von David, als einherkam Doëg der Edomiter und Saul meldete und ihm sagte: Eingegangen ist David in das Haus Ahimelechs.* Mit בָּבוֹא wie 51, 2. 54, 2 bestimmt der Ueberschreiber nicht den Zeitpunkt der Entstehung des Ps., sondern nur im Allgem. die Zeit, in welche sie hineinfällt. Nachdem sich David einige Zeit bei Samuel aufgehalten, begab er sich nach Nob zu Ahimelech dem Priester, und dieser gab ihm als dem Eidam des Königs ohne Bedenken die abgenommenen Schaubrote und das im Heiligtume hinter dem Ephod aufgehängte Schwert Goliaths. Doëg der Edomiter war des Zeuge, und als Saul unter der Tamariske in Gibea eine Versamlung seiner Dienstmannen hielt, verrieth ihm jener, der Aufseher über die königlichen Maulthiere, den Vorgang zwischen David und Ahimelech. 85 Priester fielen sofort als Opfer dieses Verraths und nur der Sohn Ahimelechs Ebjathar entrann und gelangte zu David 1 S. 22, 6—10 (wo v. 9 פרדי statt עבדי zu lesen, vgl. 21, 8).

V. 3—6. Es ist schlecht genug, Böses zu begehen, aber über die Maßen schlecht, damit als einer Heldenthat zu prahlen. Das thut Doëg, der ein Blutbad angerichtet, aber nicht durch die Stärke seiner Faust, sondern durch die Hinterlist seiner Zunge. Deshalb heißt er sarkastisch (vgl. Jes. 5, 22) גִּבּוֹר. Die Sache Davids ist deshalb aber doch nicht verloren, denn sie ist die Sache Gottes, dessen Gnade immerfort währt (כָּל־הַיּוֹם wie לְעוֹלָם 100, 5 u. ö.), ohne wie Menschengunst sich durch Verleumdung umstimmen zu lassen. Der Gedanke 3^b kommt allerdings etwas früh und bildet kein Parallelglied, auch kein antithetisches. Aber daß weder zu übersetzen ist: du Schande Gottes (vgl. Jes. 22, 18) immerfort (so, wie es scheint, Aq. und Quinta) noch: schmähend Gott immerfort (Hitz.), zeigt v. 10, wo auf diesen Ged., mit welchem David dem Afterreder Trotz bietet, zurückgegriffen wird. Ueber חַוּוֹת s. zu 5, 10. Spr. 17, 4. לָשׁוֹן ist wie gew. als *fem.* behandelt, עָשְׂתָה רְמִיָּה (nach der Masora mit *Zere*) also Anrede der Person. In v. 5 hat רָעָ nach אָהַבְתָּ das sonst nach der Regel des אתי מרחיק vorzugsweise bei den Buchstaben בגד"כפת (denen das ר im B. Jezira beigesellt wird *Michlol* 90^b vgl. 63^b) übliche Dagesch.[1] Das מִן von מִטּוֹב und מְדַבֵּר will nicht sagen,

1) Der Name אתי מרחיק (*veniens e longinquo*) ist die nationalgrammatische Bez. einer Gruppe zweier Wörter, deren erstes, auf Kamez oder Segol auslautend, den Ton auf *penult.* hat und deren zweites einsylbig oder gleichfalls auf *penult.* betont ist; der Anfangsconsonant des zweiten bekommt hier *Dagesch*, um nicht infolge des „aus der Ferne kommenden" d. i. entlegenen ersten Ictus der Wortgruppe zu weich und undeutlich gesprochen zu werden; die Dagessirung tritt aber nur ein, wenn das erste Wort an sich schon Milel ist oder doch wie z. B. מָצְאָה בַּיִת 84, 4

daß er das Gute etc. weniger, sondern daß er es gar nicht liebt (vgl. 118. 8 f. Hab. 2, 16). Die hinter v. 5 einfallende Musik hat die Anklagen *con amarezza* ohne Worte fortzusetzen. Dann nimmt der Gesang v. 6 sie wieder auf, indem er den Widersacher „du Truges-Zunge" anredet (vgl. 120, 3. 12, 4) und ihm vorwirft, daß er lauter solche Rede liebe (אָהַב wie Spr. 17, 19. Mi. 3, 2), welche des Nächsten Leben und Ehre und Habe verschlingen d. i. spurlos vertilgen (בָּלַע Pausalform v. בָּלַע wie בָּצַע 119, 36., vgl. das V. 35, 25. 2 S. 17, 16. 20, 19 f.). Hupf. faßt 6^b als zweites Obj., aber der bildliche und schwächere Ausdruck würde dann dem bildlosen und stärkeren folgen und es liegt näher, einen Menschen eine böse Zunge zu nennen als zu sagen, daß er böse Zunge liebe — eine RA zu der auch de W. ein Fragezeichen macht.

V. 7—9. Mit גַּם beginnt wie Jes. 66, 4. Ez. 16, 43. Mal. 2, 9 die Ankündigung der göttlichen Vergeltung. Das אֹהֶל ist nicht, wie man meinen könnte, das h. Zelt, das er zum Schlupfwinkel eines Verräthers entweiht hat 1 S. 21, 8., was mit Rückbez. auf Gott den Fortraffenden מֵאָהֳלוֹ heißen würde, sondern seine eigne Wohnung. Gott wird ihn, den Hochgestellten und Hochfahrenden, von seiner Ehrenstellung und seinem Glücksstande niederreißen (נָתַץ wie etwa einen Thurm Richt. 8, 9. Ez. 26, 9), und aus seiner Behausung fortholen, wie man etwa eine Kohle vom Herde fortholt (חָתָה bibl. u. talm. in diesem Sinne), und aus diesem seinem Heim herausreißen (נָסַח vgl. נָתַק Iob 18, 14) und fern hinweg versetzen (Dt. 28, 63), weil er den heimatlosen Flüchtling verrathen, und wird ihn aus dem Lande der Lebendigen entwurzeln, weil er die Priester Gottes gewürgt hat 1 S. 22, 18. Es geht dann v. 8 f. ähnlich weiter wie 40, 4^b. 5., wie auch schon das Bild vom Scheermesser mit Ps. ebenderselben Zeit (51, 8. 57, 5 vgl. לָטַשׁ 7, 13) zusammentrifft. Die in Rhythmus und Wortwahl sich ausdrückende Erregtheit und Entrüstung über die Gegner ist uns schon von Ps. 7 her als Merkmal dieser Ps. bekannt. Die Hoffnung, die David v. 8 an Gottes richterliches Einschreiten knüpft, ist dieselbe wie z. B. 64, 10. Die Gerechten werden in der Gottesfurcht gestärkt werden (vgl. zum Lautspiel 40, 4) und über den von Gott Gestürzten lachen, indem sie sagen: Sieh da der Mann . . Das Lachen ist nach 58, 11 Freude über den endlichen Durchbruch der lange verhüllten und verkannten Gerechtigkeit, denn gemeine Schadenfreude über des Feindes Sturz verwirft auch schon die alttest. Sittenlehre Spr. 24, 17. Mit וַיִּבְטַח wird das frühere Vertrauen des Gestraften auf den Mammon als Folge des weggeworfenen Vertrauens auf Gott hingestellt, auf Ihn, den rechten מָעוֹז = معاذ

---

oder נָשְׂקָה פִּי Spr. 7, 13 (s. dort) halbbetonte Penult. hatte, nicht wenn es von Haus aus Milra und nur mittelst Zurückziehung des Tones zu Milel geworden ist, wie עָשָׂה פֶּלֶא 78, 12 vgl. Dt. 24, 1. Der Penultima-Accent hat in ersterem Falle größere Dehnungskraft als in letzterem; die folg. Sylben sprechen sich deshalb in ersterem Falle schneller und das *Dag.* soll verhüten, daß die 3. Sylbe sich nicht allzuflüchtig mit der zweiten verbinde, s. über die Regel Baers *Thorath Emeth* p. 29 s.

Berge- oder Schutzort (s. zu 31, 3. 37, 39 vgl. 17, 7. 2 S. 22, 33). חַוָּה ist hier die Sucht nach Irdischem, die darüber herfährt und herstürzt (*animo fertur*).

V. 10—11. Das finstere Lied erheitert sich nun und eilt in milderen Tönen zu Ende. Der Verräther wird zum entwurzelten Baume, der Verrathene aber steht fest und gleicht einer saftvollen Olive mit frischen schwankenden Zweigen (Jer. 11, 16 vgl. zu 37, 35), die im Hause Elohims 92, 14., also auf heiligem und unnahbarem Boden gepflanzt ist, vgl. die Verheißung Jes. 60, 13. Das gewichtige כִּי עָשִׂיתָ geht wie 22, 32 auf die gnädige und gerechte Hinausführung des mit Davids Erwählung Bezweckten. Ist dies erreicht, so will er ewig danken und weiter des Namens d. i. der Selbstbezeugung Gottes harren, der so freundlichen, will danken und „harren" angesichts aller Frommen. Dieses „harren" וְאֲקַוֶּה ist verdächtig, da was er in Gegenwart der Frommen thun will etwas für diese Hörbares oder Sichtbares sein muß; auch ist „Hoffen auf Gottes Namen" zwar eine nicht unbiblische Begriffsverbindung Jes. 26, 8., aber bei folg. שִׁמְךָ כִּי טוֹב erwartet man eher ein Thatwort dankender Verkündigung (vgl. 54, 8). Wir acceptiren deshalb wie auch Riehm Hitzigs וְאוֹדֶה. Die Schlußworte Hitzigs נֶגֶד חֲסִידֶיךָ gehören nicht zu טוֹב, welches sich mit בְּעֵינֵי, nicht נגד verbinden würde, sondern zu den zwei Futt. des Gelöbnisses, vgl. 22, 26. 138, 1 und zu כִּי־טוֹב 54, 8. Die ganze Gemeinde (22, 23 f. 40, 10 f.) soll Zeugin seiner Dankbarkeit gegen Gott, seiner Verkündigung der liebreichen Selbsterweisung Gottes sein.

PSALM LIII.

Elohimische Umlautung des Jahvepsalms XIV.

2 Es denkt der Thor bei sich: „es ist kein Gott",
Verderblich und abscheulich treiben sie ihr Freveln,
Niemand der Gutes thut.

3 Elohim blickt vom Himmel nieder auf die Menschenkinder,
Zu sehn, ob Einsichtige vorhanden,
Ob solche die nach Gott fragen.

4 Männiglich sind sie abgewichen, allzumal verdorben,
Niemand der Gutes thut,
Auch nicht Einen gibt es.

5 Sind so gar unvernünftig die Unheilverübenden,
Die mein Volk verzehrend Brot verzehren,
Elohim nicht anrufen?

6 Allda erschauderten sie schaudernd, als sie nicht schauderten,
Denn Elohim verstreute die Gebeine deines Belagerers,
Du machtest zuschanden, denn Elohim hatte verschmäht sie.

7 O erfüllte sich doch aus Zion Israels Heil!
Wenn Elohim wendet seines Volks Gefängnis,
Soll jubeln Jakob, sich freuen Israel.

Zwischen Ps. 52 und 54, welche durch Anlaß, Inhalt, Ausdruck nächstver-

wandt sind, ist Ps. 53 eingeschoben, in welchem der individuelle Inhalt von Ps. 52, die Schilderung sittlichen Verderbens und Verkündigung göttlichen Fluches, sich verallgemeinert. In diese Reihe gehört Ps. 53 auch seiner Dichtungsart nach, denn die Aufschrift lautet: *Dem Sangmeister, nach Machalath, ein Maskil Davids.* Die Formel עַל־מָחֲלַת kehrt 88, 1 mit dem Zusatze לְעַנּוֹת wieder. Da Ps. 88 der nächtlichste aller Ps. und Ps. 53, obwol mit lichtem Saume, doch auch ein Nachtgemälde ist, so ist bei der mit Ex. 15, 26 belegbaren Bed. von מַחֲלָה Schlaffheit (*V* חל *opp.* מר), Krankheit, Wehe stehen zu bleiben; על־מחלת bed. *nach schwermütiger Weise*, sei es daß מַחֲלַת selber (mit der alten ursprünglichen Femininendung wie נְגִינַת 61, 1) Name solcher elegischen Tonart ist oder daß auf diese mit dem Anfangswort eines Volksliedes hingedeutet wurde. Im letzteren Falle ist מַחֲלַת Verbindungsform, indem jenes Musterlied לֶבֶ מַחֲלַת oder irgendwie anders begann. Die Bed. süß (aram.) und wolklingend s. (aeth.), welche der Stamm חלי in den Dialekten gewinnt, ist dem Hebräischen fremd; מחלת mit מַחֲלָה Gemächlichkeit (vgl. *mächlich* mit *mählich*) zu combiniren (Hitz.) ist vollends unzulässig, da מָחַל rabb. verzeihen eher mit מָחָה 51, 3. 11 zusammenhängt. Also = *mesto*, nicht *piano* oder *andante*.

Daß die zwei Texte Ps. 14 u. 53 „Trümmer einer urspr. Identität" (Hupf.) seien, bewährt sich nicht: Ps. 53 ist eine jüngere Variation von Ps. 14. Ueber Josafat oder Hizkia hinabzugehen widerräth schon die nur den älteren Ps. gemeinsame musikalische Bezeichnung. Uebrigens haben wir hier ein handgreifliches Beispiel, daß auch Ps. die aus davidischen umgedichtet oder solchen nachgedichtet sind ohne Bedenken לדוד überschrieben wurden.

Neben der kritischen Aufgabe erübrigt hier für die exegetische nur das Eigentümliche der abweichenden Textgestalt.

V. 2. Das wolbegründete Asyndeton הֶשְׁחִיתוּ הִתְעִיבוּ ist hier aufgehoben und der Ausdruck durch עָוֶל statt עֲלִילָה höher geschraubt; עָוֶל (das Masc. zu צְוָלָה) *pravitas* ist Objektsacc. (vgl. Ez. 16, 52) zu beiden Vv., welche dazu einen zwiefachen superlativen Eigenschaftsbegriff liefern; auch hier ist השחיתו in früheren Drucken mit *Mugrasch* statt *Tarcha* (Heidenheim und Baer) versehen. Aber zwei *Mugrasch* hinter einander sind wider alle Regel.

V. 3. In beiden Recensionen des Ps. kommt der Name Gottes siebenmal vor. In Ps. 14 lautet er dreimal אלהים, viermal יהוה, in unserm Ps. alle sieben Mal אלהים, welches hier ein dem Eigennamen יהוה ganz und gar gleichgewertheter Eigenname ist. Da die Mischung in Ps. 14 wolbedacht ist, indem אלהים v. 1. 2c Gott als höchstes ehrfürchtig anzuerkennendes Wesen und v. 5 als den innerhalb der Menschheit unter dem gerechten Geschlechte Gegenwärtigen und in dessen Schwachheit Mächtigen bez., so erhellt, daß David selbst nicht Urheber dieser in noch weit strengerer Weise, als der elohimische Psalmcharakter es fordert, gleichmacherischen Umlautung sein kann.

V. 4. Statt חַכֹּל die Gesamtheit כָּלּוֹ, welches jedweden eines Ganzen bez., auf welches sich das dem Sprachbewußtsein fast entschwundene (29, 9) Suff. bezieht; statt סָר das gewähltere סָג ohne Unterschied des Sinnes.

V. 5. Hier fehlt in der 1. Zeile כָּל־, welches wie 5, 6. 6, 9 an seinem Platze ist. In Ps. 14 folgen dann statt zweier Tristichen zwei Distiche, welche viell. um je eine Zeile verstümmelt sind. Der Ueberarbeiter hat die vermißte tristichische Gleichmäßigkeit wiederhergestellt, aber durch ein Gewaltmittel: indem er die beiden Distichen in ein einziges möglichst an ihren Buchstabenlaut sich anschmiegendes Tristich eingeschmolzen hat.

V. 6. Die beiden letzten Zeilen dieses Tristichs sind den beiden Distichen des Ps. 14 so buchstabenähnlich, daß sie wie ein Wiederherstellungsversuch einer verblichenen Handschrift aussehen; indes kommt solcher Anschluß an den Buchstabenlaut des Originals und solche Abwandelung desselben mittelst Buchstabenwechsels auch sonst (bes. bei Jeremia und z. B. auch im Verh. des 2 Petr. zu Jud.) vor, und die beiden Zeilen lauten so selbständig und schwunghaft, daß jene Entstehungsweise zu niedrig gegriffen ist. Ein jüngerer Dichter, etwa aus Josafats oder Hizkia's Zeit, hat dem dav. Ps. hier eine Bez. auf eine jüngsterlebte Gerichtskatastrophe gegeben und die allgem. gehaltene Gerichtsankündigung desselben specialisirt. Der Zusatz לֹא־חָיְתָה פָּחַד (erg. אֲשֶׁר = אֲשֶׁר שָׁם 84, 4) will sagen, daß Schrecken des Gerichts die Feinde des Volkes Gottes ergriffen habe, als kein Schrecken d. i. kein äußerer Grund des Schreckens vorhanden war, also חֲרְדַּת אֱלֹהִים (1 S. 14, 15), eine gottgewirkte Panik. So ging es dem Heere der Verbündeten unter Josafat 2 Chr. 20, 22—24., so dem Heere Sanheribs vor Jerusalem Jes. 37, 36. כִּי begründet das Schreckensgeschick aus der göttlichen Machtwirkung. Die Anrede geht an das Volk Gottes: *Elohim hat verstreut die Gebeine* (so daß sie unbegraben eine Beute wilder Thiere wie Unrat auf dem Felde liegen 141, 7. Ez. 6, 5) *deines Belagerers* d. i. dessen, der sich wider dich gelagert hatte; חֹנֶךָ für חֹנֶה עָלֶיךָ = חֹנֶה.[1] In der Macht seines Gottes, welcher sie, seines Volkes Feinde, verworfen, hat Israel sie zuschanden gemacht d. i. den Anschlag der so Siegesgewissen, die es wie Brot leicht und gemächlich verzehren zu können meinten, in einer für sie schimpflichen Weise vereitelt. Es ist klar, daß in diesem Zus. auch v. 5 eine dem Ps. ursprünglich fremde Bez. auf auswärtige Feinde Israels erhält, so daß also nicht mehr Mi. 3, 3 parallel ist, sondern Stellen wie Num. 14, 9 *unser Brod sind sie* (die Bewohner Canaans) und Jer. 30, 16 *alle die dich fressen, sollen gefressen werden.*

---

1) So erklärt schon Menachem, wogegen Dunasch verkehrter Weise das ך von חנך als wurzelhaft nimmt, sich daran stoßend, daß es statt חֹנְךָ mit Suff. vielmehr חֹנָךְ heißen müßte. Innerhalb des Verbums kommt *âch* zwar als *suff. m. paus.* für *écha* am Prät. (Dt. 6, 17. Jes. 30, 19. 55, 5., sogar außer Pausa Jer. 23, 37) und am Inf. (Dt. 28, 24. Ez. 28, 15), aber nur an u. St. am Partic. vor. Am Partic. nähert sich dieses Masculinsuff. schon dem Aram., am eig. Nom. finden sich keine hebr. Beispiele davon. Simson ha-Nakdan in seinem חבור חקיונים (HS der Leipz. Universitätsbibl. f. 29b) bemerkt richtig, daß Formen, wie עַמָּךְ שָׁמָךְ nicht biblisch-hebräisch, sondern aramäisch seien und erst in der aus dem Hebr. und Aram. gemischten Talmudsprache vorkommen.

V. 7. Nun finden sich beide Texte wieder zusammen. Statt יְשׁוּעַת hier יְשֻׁעוֹת; der Ausdruck ist gesteigert, der Plur. bed. das ganze, volle, schließliche Heil.

PSALM LIV.

Trost gegen blutgierige Widersacher.

3 Elohim, durch deinen Namen schaff mir Heil,
Und durch deine Stärke schaff mir Recht!
4 Elohim, höre mein Gebet,
Horch auf meines Mundes Reden:
5 Denn Fremde sind aufgestanden wider mich,
Und Gewaltthätige trachten nach meinem Leben,
Stellen Elohim sich nicht vor Augen. (*Sela*)

6 Siehe Elohim ist Helfer mir,
Der Allherr ists der meine Seele stützet.
7 Heimzahlen wird er das Böse meinen Laurern —
Kraft deiner Wahrheit tilge sie hinweg.
8 In Herzenstriebe will ich dir opfern,
Danken deinem Namen, Jahve, daß er hold.
9 Denn aus aller Drangsal hat er mich gerettet
Und an meinen Feinden letzt sich mein Auge.

Wieder einer der 8 aus der saulischen Verfolgungszeit datirten Ps., ein מַשְׂכִּיל, wie die beiden vorigen, und sowol mit Ps. 53 (vgl. v. 5 mit 53, 3) als mit Ps. 52 (vgl. die gleichlautenden Schlußworte v. 8. 52, 11) sich nahe berührend: *Dem Sangmeister, mit Saitenspielbegleitung* (s. zu 4, 1), *eine Betrachtung, von David, als gekommen waren die Zifiter und gesagt hatten zu Saul: Hält nicht David sich bei uns verborgen?* Ebjathar, Sohn Ahimelechs, war zu David entkommen, der damals mit 600 Mann in der festen Stadt Keïla stand, aber durch Ebjathar den göttlichen Bescheid erhielt, daß die Bewohner, wenn Saul die Stadt belagern werde, ihn ausliefern würden. Wir treffen ihn hierauf in der Wüste Zîf; die Zifiter verrathen ihn und machen sich anheischig, ihn zu fangen, wodurch er in die größte Bedrängnis kommt, aus der er nur durch einen Einbruch der Philister, der Saul zum Abzug nöthigte, gerettet ward 1 S. 23, 19 ff. Dieselbe Gesch., welche hier der ältere Erzähler der BB. Samuel erzählt, finden wir, malerischer erzählt, noch einmal 1 S. c. 26. Die Form der Psalmüberschrift ist wörtlich sowol wie 1 S. 23, 19 als wie 1 S. 26, 1, die letzte Quelle derselben sind an allen drei Stellen die Annalen.

V. 3—5. Das kleine Lied wird durch סֶלָה halbirt. Die erste Hälfte bittet um Hülfe und Erhörung. Der Name Gottes ist die Manifestation seines Wesens und hier dem Parallelgliede zufolge seine Machtentfaltung, der Wurzelbegriff des Hochseins besondert sich in dem von שָׁמָה (s. zu 8, 1) abgeleiteten שֵׁם nicht zur Bed. des Weithinreichenden (Redslob in DMZ XXVI, 755), sondern des Offensichtlichen. Mit תּוֹשִׁיעֵנִי läuft דִּין in der Bed. des Rechtschaffens oder der Vertheidigung (wie Spr. 31, 9 vgl. 9, 5. שָׁפַט 7, 9 u. ö.) parallel. וְאֵזוֹר ist 4^b wie חֲטָה אֹזֶן 78, 1 mit לְ (vgl. אֶל 77, 2) verbunden. Statt זָרִים v. 5 liest das Trg., durch 86, 14 beirrt, זֵדִים. Bei זָרִים und עָרִיצִים ist zufolge der Ueberschr. insbes. an die Zifiter gedacht. Die beiden Wörter bez. meist aus-

wärtige Feinde Jes. 25, 2f. 29, 5. Ez. 31, 12., aber זָר heißt auch der Fremde im weitesten Sinne je nach dem Gegensatze z. B. der Nichtpriester Lev. 22, 10., und als עָרִיצִים können auch Volksgenossen sich erweisen Jer. 15, 21. Die Zifiter, obwol Judäer wie David, können זרים heißen, weil sie Partei gegen David ergriffen, und עריצים, weil sie sich anheischig machten, ihn zu packen und auszuliefern. Unter andern Umständen hätte dies Unterthanenpflicht sein können. In diesem Falle aber war es Gottlosigkeit, wie 5^c (vgl. 86, 14) sagt. Wer damals in Israel Gott mehr als Menschen fürchtete, der konnte sich nicht zum Werkzeuge der blinden Wut Sauls hergeben. Gott hatte sich schon offenbar genug zu David bekannt.

V. 6—9. In dieser 2. Hälfte freut sich der D. erhörungsgewiß der Hülfe und gelobt Dankbarkeit. Das בְּ von בְּסָמְכֵי will nicht sagen, daß Gott einer von den vielen sei, die sein bedrohtes Leben stützen, vielmehr daß er in die Kategorie solcher falle und für sich allein sie ausfülle, vgl. 118, 7 und für die Genesis dieses *Beth essentiae* 99, 6. Richt. 11, 35. In v. 7 verdient das *Kerî* den Vorzug vor dem *Chethîb* („heimfallen" wird das Böse an meine Späher), welches mindestens עַל für לְ (vgl. 7, 17) erwarten ließ; über שׁוֹרְרַי s. zu 27, 11. In dem schnellen Absprung zur Gebetsanrede 7^b kündigt sich das Ende des Ps. an. Die Wahrheit Gottes wird mit בְּ nicht als werkzeugliches Mittel der Vertilgung, sondern als treibender Grund bez. Es ist dasselbe בְּ, wie in בִּנְדָבָה (Num. 15, 3) in oder aus freiem Antrieb. Diese freiwilligen Opfer sind hier nicht geistliche im Gegens. zu den rituellen (50, 14), sondern rituelle als äußere Darstellung jener. Subj. zu הִצִּילַנִי ist Gottes Name, die nachbibl. Sprache nennt Gott nach Lev. 24, 11 geradezu הַשֵּׁם, diesem Sprachgebrauch kommen St. wie Jes. 30, 27 u. die unsrige sehr nahe. Die Prätt. benennen den Dankensgrund. Was David jetzt noch hofft, hat er dann hinter sich. Die Schlußzeile 9^b erinnert an 35, 21 vgl. 59, 11. 92, 12., die Herabrufung des Fluches über die Feinde v. 7 an 17, 13. 56, 8. 59, 12 ff. und das Dankgelübde v. 8 an 22, 26. 35, 18. 40, 10 f.

PSALM LV.

Gebet eines tückisch Umstellten und von seinem Freunde Verrathenen.

2 Nimm doch zu Ohren, Elohim, mein Gebet
Und nicht verhülle dich vor meinem Flehen,
3 O horche auf mich und erwidre mir!
Ich schweif' in meinem Sinnen und muß stöhnen
4 Ob Feindes Stimm', von wegen Frevlers Aengstung.

Denn sie wälzen auf mich Unheil
Und in Zorn hinterlisten sie mich.
5 Mein Herz windet sich in meinem Innern,
Und Todesschrecken haben mich überfallen.
6 Furcht und Zittern dringt auf mich ein,
Und bedeckt hat mich Entsetzen.

7 Ich dacht': o hätt' ich Schwingen wie die Taube,
Fortfliegen würd' ich und würde bleiben!
8 Ja in die Ferne würd' ich flüchten,
Herbergen in der Wüste. (*Sela*)
9 Ich würd' erschwingen eine Freistatt mir
Vor rasendem Winde, vor dem Sturme.

10 Verschling', o HErr, zerspalte ihre Zunge,
Denn ich sehe Unbill und Hader in der Stadt.
11 Tag und Nacht machen sie auf ihren Mauern die Runde
Und Unheil und Beschwer ist drinnen.
12 Verderben ist drinnen
Und nicht weicht von ihrem Markte Druck und Arglist.

13 Denn nicht ein Feind schmäht mich, ich würd' es tragen;
Nicht mein Hasser überhebt sich wider mich,
Ich könnte ja vor ihm mich bergen.
14 Du aber warst ein Mensch, mir gleichgestellt, mein Genosse und Vertrauter,
15 Die wir zusammen süßen Umgang pflogen,
Ins Haus Elohims wallten in frohem Haufen.

16 Möge der Tod sie überraschen,
Mögen sie zum Hades fahren lebendig,
Denn Böses ist in ihrer Wohnstatt, in ihrem Innern.
17 Ich, zu Elohim rufe ich
Und Jahve wird Heil mir schaffen.

18 Abends und Morgens und Mittags will ich sinnen und stöhnen,
So hört er meine Stimme,
19 Befreit in Frieden meine Seele, daß sie mir nicht beikommen;
Denn in großer Menge sind sie wider mich.
20 Hören wird Gott und ihnen antworten,
Er thronet ja seit Urbeginn — (*Sela*)

Ihnen, die sich nicht eines Anderen besinnen
Und die nicht fürchten Elohim.
21 Er legt seine Hand an seine Befreundeten,
Entheiligt seinen Treubund.
22 Glatt sind die Butterworte seines Mundes, und Krieg sein Herz;
Linder sind seine Reden als Oel, und sind doch Schwertklingen.

23 Wirf auf Jahve deine Bürde —
Er, er wird dich erhalten,
Wird ewig nicht wanken lassen den Gerechten.
24 Und du, Elohim, wirst sie hinabstürzen in der Grube Schlund,
Die Blut- und Truglist-Menschen werdens nicht zur Lebenshälfte bringen,
Ich aber vertrau' in dich.

Auf Ps. 54 folgt ein anderer davidischer Ps. gleicher Ueberschrift: *Dem Sangmeister, mit Saitenspielbegleitung, eine Betrachtung, von David*, welcher auch in der Form der Bitte, mit der er anhebt, an jenen anklingt (vgl. v. 2 mit 54, 3 f.), das elohimische Seitenstück zu dem Jahveps. 41. Ist der Ps. von David, so fordern wir (gegen Hgst.) einen nachweisbaren Anlaß in dessen Lebensgeschichte. Denn wie könnte der treulose Busenfreund, bei welchem die Klage über tückische Feinde hier wie in Ps. 41 mit besonderer Wehmut verweilt, eine abstrakte Figur sein, da er an Judas Ischarioth sein geschichtliches leibhaftiges Gegenbild im Leben und Leiden des andern David hat? Dieser alttest. Judas ist niemand anders als Ahitôfel, die rechte Hand Absaloms. Ps. 55 gehört wie Ps. 41 in die vier Jahre des Werdens der absal. Empörung, nur in eine etwas spätere Zeit, wo die Partei Absaloms ihrer

Sache schon so sicher war, daß sie kein Hehl daraus zu machen brauchte. Wie es kam, daß David die Anfänge und Fortschritte der absal. Empörung gewähren ließ und keine andere Waffe dagegen kehrte, als die Waffe des Gebets, ist zu Ps. 41 erörtert.

Hitz. hält auch diesen Ps. 55 für jeremianisch. Aber der Rede werthe Berührungen mit Sprache und Gedanken Jeremia's enthält er nicht, außer daß dieser Proph. 9, 1 aus gleichem Beweggrunde einen ähnlichen Wunsch wie der Psalmist v. 7—9 ausspricht. Die Beweisführung für Jer. gegen David ist also auf das Lebens- und Leidensbild, welches der Ps. darstellt, angewiesen, und es fragt sich, ob dieses besser mit dem Verfolgungsleben Jeremia's oder Davids harmonirt. Die hier folg. Auslegung stellt sich, was mindestens des Versuches werth ist, auf den Standpunkt des Ueberschreibers.

V. 2—9. In dieser 1. Gruppe herrscht die Wehmut. David schüttet sein tiefes Weh vor Gott aus und wünscht sich fern von dem Herde der an seinem Sturze arbeitenden Spießgesellschaft ein einsames Plätzchen in der Wüste. „Verhülle dich nicht" ist hier, da von Hörbarem, nicht Sichtbarem die Rede ist, s. v. a. verhülle nicht dein Ohr Thren. 3, 56., was er geflissentlich thut, wenn dem Beter die rechte Herzensstellung, und also dem Gebete die Erhörlichkeit abgeht (vgl. Jes. 1, 15). שִׂיחַ bed. sowol das Gesträuch (syr. *schucho*, arab. شيح) als das Sinnen u. Sorgen (arab. Sorgsamkeit, Sorgfalt. aram. סח plaudern, kosen, reden). Das *Hi.* הֵרִיד, welches Gen. 27, 40 ein Tummelleben führen bed., hat hier die Bed. sich selbst hin und her bewegen, innerlich unruhig s., √ רד, schwanken, wov. *râda jarûdu* hin und wieder laufen (IV begehren, wollen), *raïda* quabbeln (von weichem strotzendem Leibe), *radda* kehren, wenden (wov. *taraddud* Hin- und Herbewegung, Zweifeln), also: ich schweife hin und her in meinem Sinnen oder Grübeln, ruhelos von einem Gedanken auf den andern verfallend. Statt וְאָהִימָה nach 77, 4 וְאֶהֱמָיָה zu lesen ist nicht vonnöthen, da das V. הום = הָמָה 42, 6. 12 durch die Derivv. gesichert ist. Fraglich aber ist, ob אָהִימָה wie אָרִיד ein *Hi.* mit innerem Obj. ist: ich muß Toben oder Stöhnen erheben, in dumpfe Schmerzenslaute ausbrechen; denn der Cohortativ bed. nicht selten „ich soll" oder „ich muß" von Selbsterregungen, die von außen bedingt sind. Oder ob אָהִימָה *Kal* eines V. הִים ist, welches, viell. als Nuance von הוּם tosen (wie ein heftig bewegter Wasserschwall) unruhige Bewegung infolge heftiger innerer Erregtheit ausdrückt, wofür das für Erklärung hebräischer Hapaxlegomena fast immer mit Erfolg herbeizuziehende Arabische zeugt, in welchem *hâma* mit dem Umlaut *i* das Umgetriebenwerden von heftigem Durste bed.[1] Die Paarung

1) Das arabische هام mit dem Impf. يهيم bed. von Durst (auch seelisch: von Durst der Leidenschaft) geplagt s. und hat neben anderen Formen des Infinitivs die Form *hajamân*, welche von anhaltenden, sich wiederholenden, extensiv und intensiv starken Bewegungen üblich ist z. B. *dawarân* stetes Kreisen, *sajarân* vieles Spazierengehen. Mit jenem هام von Durst umhergetrieben w. mag das vom Kreisen des fliegenden Vogels, bes. des Adlers, gebräuchliche حام mit dem Impf. يحوم und dem Inf. حَوَمَان verwandt sein.

mit אריד legt diese Deutung nahe: ich schweife in meinem Sorgen umher und muß hin und wieder hasten, werde angstvoll umgetrieben wegen der Stimme des Feindes, die ich hören, vonwegen der Hemmung oder der Zwängung עָקַת des Frevlers, die ich empfinden muß. Die Conj. צַעֲקַת (Olsh. Hupf.) ist überflüssig; עָקָה ist ein gewähltes aramaisirendes Wort für צָרָה, vgl. عاق *f. u.* hemmen, absperren. Die 2. Str. beginnt mit näherer Begründung des Rechts des Schmerzes. Das *Hi.* חֵמִיט bed. hier wie 140, 11 (*Chethîb*) *declinare:* sie wälzen oder rollen Unheil auf ihn nieder (vgl. den ähnlichen Ausdruck 2 S. 15, 14) und stellen ihm tückisch nach בְּאַף, Zorn schnaubend gegen den, der ihnen nur Liebe erwiesen zu haben sich bewußt ist. Das Herz wendet sich ihm im Leibe um, es windet sich יָחִיל, vgl. dazu 38, 11. Todesschrecken haben ihn befallen d. i. Schrecknisse, wie sie drohender Tod mit sich bringt; der Gen. nach אֵימָה ist immer *gen. subj.* (s. zu Spr. 20, 2). Furcht und Zittern nimmt sein Inneres ein; בָּא in בִּי בָּא ist wie überall wo darauf ein Wort mit dem Ton auf seinem ersten Buchstaben folgt sogen. נסיג אחור d. h. es hat auf *penult.* zurückgewichenen Ton (Dt. 1, 38. Jes. 7, 24. 60, 20), obwol in den Druckausgaben dies nur schlecht ersichtlich ist, und ist deshalb (s. Accentsystem VI §. 2) mit *Mercha* versehen; syntaktisch richtet es sich nach dem nächst vorausgegangenen Subj. (vgl. 2 S. 3, 22. 20, 10. Iob 19, 15. Spr. 27, 15). Das folg. *fut. consec.,* führt den gesteigerten Zustand des Entsetzens ein, der aus diesem Andringen von Furcht und Beben hervorgeht. Auch der dadurch erpreßte Wunsch, den David vor sich selbst aussprach, wird in Str. 3 mit *fut. consec.* eingeführt.[1] Wer gibt mir ist s. v. a. o hätte ich Ges. §. 136, 1. אֵבֶר ist der Fittig oder die Schwinge, benannt von der Stärke und Behendigkeit (אָבַר = arab. *afara, afira*). In וְאֶשְׁכְּנָה liegt die sich selbst genügende Bed. der Niederlassung (Ez. 31, 13), des zur Ruhe Kommens und Verbleibens (2 S. 7, 10). Für אָחִישָׁה מִפְּלָט לִי gewinnt man ohne Umweg einen sachgemäßen Sinn, wenn man אחישה nicht als *Kal* (71, 12), sondern nach Jes. 5, 19. 60, 12 als *Hi.* nimmt: ich würde beschleunigen mir (*accelerarem mihi*) einen Ort des Entrinnens (Jefeth) oder der causativen Bed. des *Hi.* angemessener: Entrinnung (A. Th. σπεύσω διασωσμὸν ἐμοί, S. ἐξαίφνης ἐποίησα ἂν τὴν ἔκφευξίν μου) vor einherstürzendem Winde, vor dem Sturme. רוּחַ סֹעָה ist s. v. a. arab. *rîḥin sâîjat-in* sein würde, indem سعى „sich schnell bewegen, geschwind gehen oder laufen" wie vom Lichte (Koran LXVI, 8) und Wasserbächen (s. Jones, *Comm. poes. asiat., ed. Lips.* p. 358), so auch von Luftströmungen, Winden u. dgl. gesagt werden kann. Die Correctur סְעָרָה (Hupf.) gibt eine entstellende Tautologie. In der Umgebung Davids ist ein wildes, auf seinen Untergang gerichtetes Treiben. Vor diesem möchte er fliehen und sich bergen, wie eine beim Unwetter oder vor

1) Aus dieser Psalmstrophe ist das schöne altkirchliche Jesuslied erwachsen: *Ecquis binas columbinas Alas dabit animae? Et in almam crucis palmam Evolat citissime cet.*

den Krallen des Raubvogels in ein Felsloch sich flüchtende Taube mit ihrem zwar geräuschlosen, aber ausdauernden Fluge.[1]

V. 10—17. In der 2. Gruppe herrscht der Zorn. In der Stadt sind alle Parteileidenschaften entfesselt, selbst sein Busenfreund ist an dieser feindlichen Erhebung betheiligt. Die Rückbez. auf die babylonische Sprachverwirrung, welche in dem פַּלַּג (vgl. Gen. 10, 25) liegt, bringt auch in Erinnerung an בָּלַל Gen. 11, 1—9 die Wahl des בַּלַּע mit sich, welches hier nach Jes. 19, 3 Verschlingung d. i. Vernichtung mittelst Verwirrung und Vereitelung bez.; לְשׁוֹנָם ist Obj. zu beiden Imper., deren 2. des Gleichklangs halber פַּלַּג (wie sonst gew. bei gutturalem Auslaut) lautet. Statt וְרִיב heißt es bei verbindendem Acc. regelrecht (s. z. B. Gen. 8, 22 und dagegen Ez. 2, 10) וְרִיב.[2] Subj. zu 11ª sind nicht Unbill und Hader (Hgst. Hitz.), denn diese personifizirt auf der Stadtmauer herumlaufen zu lassen ist komisch, sondern (vgl. 59, 7. 15) die Absolomiten, und zwar die unablässig das Treiben Davids und der Seinen belauernden und dazu ringsum auf den Höhepunkten der Stadt flankirenden Spione. Wie thatlos David diesem Treiben zusah, bis er freiwillig seinen Palast im Stiche ließ und Jerusalem räumte, deutet der Bericht 2 S. c. 15 an. Der Spionage im Umring der Stadt wird mit בְּקִרְבָּ das Treiben innerhalb derselben entgegengesetzt. Wir wissen davon wenig Specielles, aber nach dem ehrsüchtigen, niederträchtigen, heimtückischen Charakter Absaloms können wir es uns ausmalen. יָמִישׁ ist *Kal* v. מִישׁ, es gibt hier kein *Kerî* wie Spr. 17, 13 welches aus dem ע״י ein ע״ו macht. Daß Heimtücke מִרְמָה und die äußerste Verruchtheit in der Stadt sich festsetzt, wird mit כִּי v. 13 begründet. Es stehen ihm nicht offne Feinde, die des Ursache hätten, gegenüber, sondern treulose Freunde, unter ihnen jener Ahitofel aus Giloh, ein Abschaum treubrüchiger Undankbarkeit. Die Futt. וְאֶשָּׂא und וְאֶסָּתֵר sind subjunktivisch und וְ = *alioqui* wie 51, 18 vgl. Iob 6, 14. Diesem sagt er zu seiner Schande ins Gesicht, in welchem Verhältnis er zu ihm, den er jetzt verräth, gestanden. Man übersetze v. 14 nicht: und du bist . ., sondern: *und du* (der du so handelst) *warst,* denn nur weil der Hauptsatz rückblickend gemeint ist, besagen die Futt. נָמְתִּיק und נְהַלֵּךְ ein Pflegen in der Vergangenheit. Absichtlich heißt es אֱנוֹשׁ כְּעֶרְכִּי, nicht אִישׁ כערכי: David ließ ihn nicht seine königliche Hoheit fühlen, sondern stellte sich zu ihm in das Verhältnis des Menschen zum Menschen, ihn mit sich auf gleiche Linie stellend und als seines Gleichen behandelnd; das Suff. v. כערכי ist hier nicht wie in dem כערכך des Ascham-

1) Kimchi bemerkt, daß die Taube, wenn sie müde wird, einen Flügel einzieht und mit dem anderen fliegt und so um so sicherer entrinnt. Abenezra findet hier eine Hindeutung auf die Brieftaube.

2) Es finden sich aber noch unerklärte Ausnahmen, indem zuweilen וְ auch bei trennendem Acc. bleibt Jes. 49, 4. Jer. 40, 10. 41, 16 und וְ bei verbindendem vocalisirt wird Gen. 13, 14. 45, 23. 46, 12. Lev. 9, 3. Mi. 2, 11. Iob 4, 16. Koh. 4, 8. Im Allgem. ist zu sagen daß וְ das zweite einsylbige oder vornbetonte Wort enger als וְ mit dem vorigen verbindet und daß dabei die Subjectivität ziemlich freien Spielraum hat.

gesetzes subjektiv: nach meiner Schätzung, sondern obj.: gleich dem Werthe den ich geschätzt bin, also: mir gleichgeschätzt. Welche herzdurchbohrende Bed. gewinnt dieses Wort erst im Munde des anderen David, welcher, obwol Gottessohn und König ohne Gleichen, doch zu seinen Jüngern und unter ihnen zu jenem Ischarioten als der Menschensohn in das menschlich trauteste Verhältnis trat! אַלּוּף v. אָלַף arab. *alifa* sich an etw. anfügen, anschließen, gewöhnen[1] bed. den Anhänglichen oder Zugethanen (arab. von gleicher Wurzel ولِيف), und מְיֻדָּע nach dem hebr. Sinne des V. יָדַע den intim Bekannten. Der 1. der Beziehungssätze v. 15 bez. den vertraulichen Privatverkehr, der 2. dessen ungescheutes Hinaustreten in die Oeffentlichkeit. סוֹד hier wie Iob 19, 19 (s. oben zu 25, 14); תַּמְתִּיק סוֹד süß machen Freundschaftsverkehr ist s. v. a. dergleichen pflegen. Dem סוֹד steht רֶגֶשׁ gegenüber, wie 64, 3 סוֹד heimliche Berathung und רִגְשָׁה lautes Toben. Hier ist רֶגֶשׁ ebendas, was der korahitische Dichter 42, 5 הָמוֹן חוֹגֵג nennt. Angesichts des zum absalom. Parteihaupt gewordenen treulosen Freundes bricht David nun v. 16 in furchtbare Verwünschungen aus. Das *Chethîb* lautet: וְשִׁרְמוֹת *desolationes* (*super eos*), Riehm hält es mit Hupf. für ursprünglich; aber dieses Wort kommt nur in einem Ortsnamen vor („Einöden-Haus") und ist in so unmittelbarer Beziehung auf Personen, obwol möglich, doch ohne Beispiel. Einen nicht zu beanstandenden Sinn dagegen gibt das *Kerî* (LXX Trg. Syr. Symm. Vulg. Hier. Lth.) יַשִּׁיא מָוֶת berücken möge der Tod über sie, was prägnant s. v. a. er möge sie unversehens überfallen. Diesem יַשִּׁיא entspricht das חַיִּים der zweiten Anwünschung: sie mögen in den Hades (שְׁאוֹל, viell. urspr. שְׁאוֹלָה, dessen ה bei folg. ח abhanden kam) hinabfahren lebendig d. i., wie die Rotte Korah, bei noch frischem Leibesleben und also jähen, gewaltsamen Todes. Die Zusammenziehung des *decipiat* (*opprimat*) *mors* in Ein Wort ist die Folge der alten *scriptio continua* und der defektiven Schreibung יַשִּׁי wie יָנִי 141, 5. אָבִי 1 K. 21, 29. Anders Böttch.: der Tod thue einen Krach über ihnen, aber die Futurform יַשֵּׁא = יַשֵּׂאה v. שָׂאָה = שָׂאַי ist eine imaginirte, durch Num. 21, 30 nicht erweisbare, und Hitz.: erstarre (יַשִּׁים) ob ihnen der Tod, aber das gibt ein unvorstellbares Bild, mit dessen Schwulst sich die *trepidantes Manes* bei Virgil *Aen.* 8, 246 nicht vergleichen lassen. In der Begründung 16c gibt בְּמְגוּרָם mit folg. בְּקִרְבָּם angeblich weder wenn man מָגוֹר Ansiedelung, Wohnung *παροικία* (LXX Trg.) noch wenn man es Versamlung (Aq. S. Hier.) übers. einen innerlichen Fortgang, weshalb Hitz.: in ihrem Schreine, ihrer Brust (= *ἐν τῷ θησαυρῷ τῆς καρδίας αὐτῶν* Lc. 6, 45), מְגוּרָם kurz für מְגוּרָתָם nach der in Poesie beliebten Verkürzung (s. zu 27, 5). So jetzt, obwol schwankend, auch Ew.: in ihrem Speicher, ihrem Innern. Aber dieses Bild beabsichtigend würde der Dt. בְּמֶגוֹרַת קִרְבָּם geschrieben haben, und ist die Aussage daß das Böse unter ihnen, daß es in ihnen heimisch ist, nicht wirklich eine Klimax? Der Wechsel

1) Sinnverwandt ist das arab. *anisa*, wov. arabisches Sprachbewußtsein den Namen des Menschen *insan* als des dem Sprechenden verwandten Wesens herleitet.

der Gottesnamen v. 17 ist bedeutsam. Den Ueberweltlichen ruft er an und der heilwärtig Innergeschichtliche hilft ihm.

V. 18—24. In der 3. Gruppe herrscht die Zuversicht, indem der v. 17 angeschlagene Ton sich fortsetzt. Abend, Morgen und Mittag als Anfang, Mitte und Ende des Tages bez. diesen in seinem ganzen Umfange, David gibt so der Unablässigkeit Ausdruck, mit welcher er Gotte stillinnerlich und laut vortragen will was ihn bewegt. שִׂיחַ (שׂוּחַ) bed. sowol (in innerlichem Selbstgespräch) bedenken als sprechen (talm. סח), besprechen, aussprechen. Das *fut. consec.* וַיִּשְׁמַע verknüpft mit dem Gebete die Erhörung als dessen unausbleibliche Folge. Auch in dem Praet. פָּדָה spricht sich Glaubensgewißheit aus; בְּשָׁלוֹם daneben bez. in gleicher Prägnanz wie 118, 5 den Zustand unversehrter äußerer und innerer Wolbehaltenheit, in welchen Gott seine Seele befreiend versetzt. Liest man *mi-k^{e}rob*, so ist קרב, wie es die alten Uebers. fassen, Infin.: *ne appropinquent mihi*, wogegen seit J. H. Michaelis die Aussprache *mi-k^{e}rāb* bevorzugt wird: *a conflictu mihi sc. parato*, bei welcher מִקְּרָב־ (mit *Metheg*) punktirt sein würde, während die HSS um die Lesung mit *ā* zu verhüten מִקְּרָב־ (wie theilweise auch 22^a וְקִרְבָם, dort aber irrig) punktiren. Hitz. bemerkt mit Recht, daß hinter negativem מִן zum voraus der Inf. angezeigt ist und daß לִי = עָלַי 27, 2 sich besser zu diesem fügt. Auch schließt sich der Begründungssatz 19^b minder mißverständlich an, wenn man מקרב infinitivisch faßt: daß sie mir nichts anhaben können (91, 10). Denn nun erst ist es minder mislich, die Feinde als Subj. von חָיוּ und עִמָּדִי wie Iob 10, 17. 13, 19. 23, 6. 31, 13 vgl. עִם 94, 16 in feindlichem Sinne zu fassen, was immer nur da möglich, wo der Zus. diesen Sinn an die Hand gibt. Die Erkl. Heidenheims: Unter den Großen waren solche die mir beistanden (näml. Huzai, Zadok, Ebjathar, durch die Ahitofels Rath hintertrieben wurde) gibt keinen Psalmgedanken, und mit AE nach *Bamidbar Rabba* 294^a bei בְּרַבִּים an den Beistand der Engel (wie das Trg. an den Beistand Gottes) zu denken, empfiehlt sich zwar im Hinblick auf 2 K. 6, 16 (womit Hitz. noch 2 Chr. 32, 7 zusammenhält) sehr, ist aber hier ohne Anhalt, wogegen der Ged.: ‚als Viele (im Bestande von Vielen) sind sie mit mir d. i. treten sie mit mir kriegend auf' sich straff an das Vorausgeg. anschließt. Das *Beth essent.* dient hier wie öfter z. B. 39, 7 der Qualification des Subj. Auf das Prät. der Zuversicht folgt v. 20 das Fut. der Hoffnung יִשְׁמַע וְאַל (mit Pasek aus gleichem orthophonischem Grunde wie Iob 27, 9. 35, 13 vgl. Ps. 66, 18). Obgleich עָנָה neben שָׁמַע voraussetzlich die Bed. antworten d. i. der Gebetserhörung vergewissern hat, so wird doch hier diese Bed. dadurch ausgeschlossen, daß wie 20^d fordert (auch wenn man 19^b von den Gesinnungsgenossen des D. versteht) die Feinde Obj. sind. LXX Vulg. Hier.: *εἰσακούσεται ὁ θεὸς καὶ ταπεινώσει αὐτοὺς ὁ ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων*, passend, aber die Aussprache וְיַעֲנֵם fordernd, da die Bed. beugen, demütigen weder für *Kal* noch *Hi.* erweislich ist. Aber gesetzt auch daß יַעֲנֵם nach 1 K. 8, 35 (s. Keil) *ταπεινώσει αὐτούς* bed. könnte, ist es doch schwer zu glauben, daß ויענם keinen dem וישמע, welches es fortsetzt, correlaten Sinn

haben soll. Schon Saadia erklärt beachtenswerth וְיַעֲנֵם für וְיַעֲנֶה־בָּם er wird wider sie zeugen, was AE billigt; besser Hgst.: „Gott wird hören (der Feinde Toben) und ihnen (richterlich) antworten.“ Der urspr. Text mag וְיַעֲנֵמוֹ יֹשֵׁב קֶדֶם gelautet haben. Wie er aber jetzt lautet repräsentirt וְיֹשֵׁב קֶדֶם einen jene strafrichterliche Entgegnung verbürgenden Untersatz mit fehlendem הוּא: sintemal er der von urher Thronende ist (s. zu 7, 10); das kühne יֹשֵׁב קֶדֶם ist die Abbreviatur der 74, 12. Hab. 1, 12 vgl. Dt. 33, 27 ausgesprochenen Anschauung Gottes als des von der Urzeit her königlich und richterlich Thronenden, der also auch gegenwärtig seine in seinem Gesalbten angetastete Majestät zu behaupten wissen wird. Trotz dieser Unterbrechung und der dabei aufrauschenden Musik setzt אֲשֶׁר mit Zubehör das וימנם fort, diejenigen näher beschreibend, denen Gott in seinem Zorn antworten wird. Der Relativsatz begründet zugleich dies ihr Geschick aus ihrer Beschaffenheit: sie verharren ohne sich eines andern zu besinnen in ihrer Gottlosigkeit. Das N. חֲלִיפָה, welches sonst von Kleiderwechsel, Kriegsreserve, Ablösung von Arbeiter-Truppen üblich ist, bed. hier Sinnesänderung (Trg.), wie Iob 14, 14 Zustandsänderung; der Plur. meint, daß ihnen jeder Wechsel dieser Art fern bleibt (Symm. *οὐ γὰρ ἀλλάσσονται*), das Böse ist ihnen zur andern Natur geworden. In v. 21 faßt David in der Menge der Empörer wieder den Einen treubrüchigen Feind ins Auge. שָׁלְמָיו ist s. v. a. שְׁלֹמִים אִתּוֹ Gen. 34, 21., die zu ihm in Wolverhältnis (שָׁלוֹם 41, 10) standen. David faßt sich mit seinen Getreuen zus. בְּרִית ist hier das vor Gottes Angesicht geschlossene Schutz- und Trutzbündnis wechselseitiger Treue. Bei שָׁלַח und חִלֵּל ist die Intention gemeint, welche, wenn auch noch nicht ausgeführt, doch an sich schon Vergreifung und Entweihung ist. In v. 22 geht die Schilderung in den Ton des Cäsurenschema's ein. Unmöglich ist hier מֵחֶמְאַת lautlich s. v. a. מֵחמאות, da diese Lautveränderung die Präpos. verwischen würde: מֵחמאות aber zu lesen (Trg. Symm. Hier.) verbietet sich dadurch, daß פִּיו (LXX *τοῦ προσώπου αὐτοῦ* wie Spr. 2, 6) nicht Subj. zu חָלְקוּ sein kann. Also gehört מ zum Bestande des Nomens und das Denom. מחמאות (v. חֶמְאָה), wie מַעֲדַנּוֹת (v. עֶדֶן) Leckerbissen, bed. Dickmilchspeisen, hier bildlich die dem Heuchler so sanft, süß und geschmeidig wie Rahm oder Sahne vom Munde gehenden Milch- oder Butterworte: *os nectar promit, mens aconita vomit.* In den folg. Worten וְקֶרֶב־לִבּוֹ (וְקָרָב) ist das Makkef zwar accentuologisch bezeugt (*Zinnor* unmittelbar vor *Olewejored* wie 69, 21. 106, 16), aber syntaktisch falsch, denn die Worte sind ein selbständiger Satz: Krieg (קְרָב Zusammenstoß, Angriff, Kampf n. d. F. כְּתָב mit festem *ā*) ist sein Inneres, seine Worte sind Schwerter — diese beiden Nominalsätze ordnen sich in gleicher Weise den vorhergehenden Hauptsätzen als adversative Umstandssätze unter. רַכּוּ (eig. wie עָנֵן dünn, schwach, dann auch: sanft, lind s., √רך, רק *tendere, tenuare*) hat den Ton auf *ult.*, s. zu 38, 20. פְּתִיחָה ist das ausgezogene, gezückte Schwert (37, 14). Der eine neue Str. beginnende und dadurch minder abrupte Zuspruch v. 23 ist zu-

nächst ein Rath, den David sich selbst, zugleich aber allen unschuldig Leidenden gibt, vgl. 27, 14. Statt des dunklen ἅπ. γεγρ. יְהָבְךָ findet sich 37, 5 דרכך und Spr. 16, 3 מעשׂיך, wonach es nicht Verbum n. d. F. יְהָבֶךָ (Chajug Gecat. Kimchi), sondern Objektsacc. ist (wie es auch accentuirt ist, denn das *Legarmeh* von יהוה hat geringeren Trennungswerth als das *Zinnor* von יהבך). LXX übers. ἐπίῤῥιψον ἐπὶ κύριον τὴν μέριμνάν σου. So wird dieses Psalmwort 1 P. 5, 7. verwendet. Dem Talmud und Midrasch zufolge bed. יָהָב (gleicher Form mit חָרָב) die Last. „Eines Tages — erzählt Rabba bar-Chana *Rosch ha-Schana* 26ᵇ vgl. *Gen. Rabba* c. 79 zu 33, 10 — ging ich mit einem arabischen (nabatäischen?) Handelsmann und trug gerade ein schweres Pack. Da sagte er mir: שקול יהביך ושדי אגמלאי nimm deine Bürde und wirf sie auf mein Kameel.“ Hienach ist es rathsamer, יָהָב auf יָהַב geben, zutheilen, als auf ein יָהַב = יָאַב 119, 131 (√אב, אוּ) begehren, zurückzuführen, so daß es also nicht das Begehren, Sehnen, Sorgen, sondern das Aufgegebene, Auferlegte, Beschiedene (Böttch.) bed., in welchem Sinne die aram. Derivv. v. יָהַב (Trg. Ps. 11, 6. 16, 5 יְהָבִית und מִיהָבִית für מָנָת) wirklich vorkommen. Auf wen man wirft was einem zu tragen beschieden ist, dem gibt mans zu tragen; die Ermahnung geht davon aus, daß Gott so willig als mächtig ist, auch das Schwerste für uns zu tragen, aber dieses Tragen für uns ist andererseits eignes Tragen in Gottes Kraft und darum lautet die beigefügte Verheißung: Er wird dich aufrecht halten (יְכַלְכֵּל), daß du nicht kraftlos erliegest. Auch 23ᶜ ist diesem Bilde einer Last günstig: nicht wird er geben d. i. (78, 66) widerfahren lassen auf ewig Wanken dem Gerechten. Der Gerechte wankt nun und nimmer mit folgendem Sturz, während David dessen gewiß ist, daß seine Feinde nicht allein zu Boden fallen, sondern in den Hades fahren werden (welcher hier mit Verbindung zweier Synon. wie z. B. Spr. 8, 31. Ez. 36, 3 בְּאֵר שַׁחַת Brunnen d. i. Loch der Einsenkung d. i. Gruft heißt), und zwar ehe sie ihre Tage gehälftet d. i. bis zu der Hälfte der unter andern Umständen erreichbaren Lebensdauer gelangt sind (vgl. 102, 25. Jer. 17, 11).[1] Mit וְאַתָּה אלהים wird herausgehoben, daß ebenderselbe Gott, der die Gerechten nicht fallen läßt, die Gottlosen hinabstürzt, und mit וַאֲנִי setzt sich David als getrosten Mutes für jetzt und alle Zukunft jenen entgegen.

PSALM LVI.

Getroster Mut eines Flüchtlings.

2 **Sei mir gnädig, Elohim, da Sterbliche nach mir gieren,**
Den ganzen Tag kriegführend mich bedrängen.

1) Der Talmud *Sanhedrin* 106ᵃ bez. dies auf Jesus, indem er ihm verblümt Bileam nennt, den in einem Alter von 33/34 J. gestorbenen, und biegt das Wehe Bileams Num. 24, 23 in den Weheruf um (ebend. 106ᵃ): אוי למי שמחיה עצמו בשם אל Wehe dem der sich selbst durch den Namen Gottes wiederbelebt! Vgl. Geigers Zeitschrift VI (1868) S. 33 f.

3 Es gieren meine Laurer den ganzen Tag,
Denn viel sinds die hochher mich bekriegen.
4 Tags, da ich fürchte, halt' ich mich zuversichtlich an dich.
5 Durch Elohim werd' ich rühmen sein Wort,
In Elohim trau' ich, ohne zu fürchten:
Was kann Fleisch mir thun?

6 Den ganzen Tag foltern sie meine Worte,
Wider mich sind alle ihre Gedanken auf Böses aus.
7 Sie rotten sich, stellen Späher aus —
Die bewachen meine Fersen, weil nach meinem Leben trachtend.
8 Bei so frevlem Treiben sollten sie entrinnen? —
In Zorn wirf Völker danieder, Elohim!

9 Mein Fluchtleben hast gezählet Du,
Gelegt sind meine Thränen in deinen Schlauch —
Stehn sie nicht in deinem Merkbuch?
10 Einst müssen zurückweichen meine Feinde am Tage da ich rufe;
Das weiß ich: daß Elohim für mich ist.
11 Durch Elohim rühm' ich das Wort,
Durch Jahve rühm' ich das Wort.
12 In Elohim trau' ich, ohne zu fürchten:
Was können Menschen mir thun?

13 Ob mir liegen, Elohim, deine Gelübde,
Entrichten werd' ich Dankopfer dir.
14 Denn du hast gerettet meine Seele vom Tode,
Ja meine Füße vom Umsturz,
Zu wandeln vor Elohim im Licht des Lebens.

An Ps. 55., welcher v. 7 f. wünscht: *O hätt' ich Flügel wie die Taube* u. s. w., schloß sich nach der Anordnungsweise des Samlers kein Ps. passender an, als Ps. 56., dessen musikalische Ueberschr. lautet: *Dem Sangmeister, nach „Taube der Verstummung unter den Fernen", von David, ein Michtam.* רְחֹקִים ist zweiter Gen., vgl. Jes. 28, 1., und bed. entw. ferne Menschen oder *longinqua* ferne Orte wie 65, 6 vgl. נְצִרְמִים 16, 6. Wie 58, 2 ist fraglich, ob die Punktation אֵלֻּם das Richtige getroffen. Hitz. will אֵלֵם lesen: Taube der Leute in der Ferne, aber אֵלֵם Volk ist trotz Egli's Beifallsgeklatsch ein im Hebr. unerhörtes, im Phön. nur mutmaßliches Wort; eher empfiehlt sich Olshausens אֵלָם Taube ferner Terebinthen. עַל bed., wie in anderen solchen Aufschriften, nicht *de* (wie Jo. Campensis in seiner Psalmen-Paraphrase 1532 u. ö. übers.: *Praefecto musices, de columba muta quae procul avolaverat*), sondern *secundum*, und das Zusammentreffen der Melodie-Angabe mit der Situation des Psalmdichters erkl. sich daraus, daß die Melodie im Hinblick darauf gewählt ist. LXX (vgl. Trg.) mit Deutung des Bildes: *ὑπὲρ τοῦ λαοῦ τοῦ ἀπὸ τῶν ἁγίων* (vom Heiligtume) *μεμακρυμμένου*, wofür Symm.: *φύλου ἀπωσμένου* (viell. wie Hitz. vermutet אֵלֵם = לְאֹם lesend). Aq. nach dem vorliegenden Texte: *ὑπὲρ περιστερᾶς ἀλάλου μακρυσμῶν* und ähnlich Quinta. An Ps. 55 (v. 7 f. vgl. 38, 14) können wir uns eine Vorstellung von dem mit יונת אלם רחקים bezeichneten Musterliede machen, denn dieses selbst ist Ps. 55 nicht, schon deshalb nicht, weil er aus der absal. Zeit und also jünger ist, als Ps. 56, dessen histor. Ueberschr.: *als ergriffen ihn Philister in Gath* (vgl. בְּגַת 1 S. 21, 14) uns in die saulische Zeit zurückversetzt, in dieselbe Zeit des philistäischen Aufenthalts, welcher Ps. 34 zugeeignet wird. Mit den Ps. dieser Zeit zeigt sich Ps. 56, seine Ueberschr. rechtfertigend, vielfach aufs engste verflochten. Es ist diesen Ps. gemeinsam, daß mit der Aussicht Davids auf das Gericht über seine Feinde sich die Aussicht auf das

Gericht über die ganze feindliche Welt verbindet 56, 8. 7, 9. 59, 6 (12); dem Wüstenaufenthalt entspricht das Bild vom Schlauch, in dem Gott die Thränen der Leidenden aufbewart. In Ansehung der Kunstform eröffnet Ps. 56 die Reihe davidisch-elohimischer מִכְתָּמִים 56—60. Drei davon gehören der saulischen Zeit an, diese drei enthalten Kehrverse, was wir zu 16, 1 als eine Eigentümlichkeit dieser „Stichwortgedichte" erkannten.

V. 2—5. אֱלֹהִים und אֱנוֹשׁ v. 2 (9, 20. 10, 18) sind Gegensätze: Gotte dem Majestätischen gegenüber sind die Menschen machtlose Wesen. Ihre Auflehnung wider Gottes Rathschluß ist erfolglose Tollheit. Hat der D. Gottes Huld für sich, so steht er diesen riesig sich geberdenden Zwergen, die ihn מָרוֹם hochher fahrend d. i. stolziglich bekriegen (vgl. מְשָׂרוֹם 73, 8), in der unüberwindlichen Macht Gottes entgegen. שָׁאַף *inhiare* wie 57, 4; לָחַם wie 35, 1., mit לְ wie אֶל z. B. Jer. 1, 19. So fürchtet er sich denn auch nicht; Tags wo (Ges. §. 123, 3^b) er sich fürchten könnte d. i. zu fürchten Grund hätte (Fut. als hypothetischer Conj. wie z. B. Jos. 9, 27), hält er sich vertrauend an (אֶל wie 4, 6 u. ö. Spr. 3, 5) seinen Gott, so daß Furcht ihn nicht ankommen kann. Er hat ja das Wort seiner Verheißung für sich (דְּבָרוֹ wie z. B. 130, 5), בֵּאלֹהִים durch Gott wird er dieses sein Wort preisen (rühmen) können (Symm. *διὰ τοῦ θεοῦ ὑμνήσω λόγον αὐτοῦ*), indem es sich ihm glorreich bewährt. So richtig Hupf., während Andere: „Elohim rühme ich, sein Wort", wogegen die Form des Stichworts 11^{ab}, und Hitz.: „Gottes berühm' ich mich in Sache" d. i. in der betreffenden Angelegenheit, was frostige Prosa bei sprachwidriger Kürze. In הַלֵּל liegen die Begriffe des Preisens und Rühmens (10, 3. 44, 9) ineinander; באלהים ist nicht anders als 60, 14 gemeint. בָּטַח בְּ deckt sich mit dem neutest. *πιστεύειν ἐν*. לֹא אִירָא ist Umstandssatz mit Finitum, wie gew. bei לֹא 35, 8. Iob 29, 24 und בַּל Spr. 19, 23.

V. 6—8. Diese 2. Str. beschreibt die Widersacher und läuft, indem daran das Feuer des Zorns sich entzündet, in Verwünschung aus. „Alle Zeit — übers. Hitz. — kränken sie meine Belange" d. h. schädigen sie meine Interessen. Auch das lautet unpoetisch. Wie man חָמַס תּוֹרָה die Thora vergewaltigen sagt Zef. 3, 4. Ez. 22, 26., so läßt sich auch sagen: die Worte jemandes d. i. seine Aussagen über sich selbst martern, näml. durch Misdeutung und Verdrehung. Es hilft David nichts, daß er seine Unschuld, daß er seine kindliche Treue gegen Saul, Gottes Gesalbten betheuert — sie spannen sein Selbstzeugnis auf die Folter, ihm falschen Sinn und falsche Folgerungen aufzwängend. Sie rotten sich zusammen, stellen Hinterhalt. Das V. גּוּר bed. bald abbiegen, einkehren, wohnen (= جار), bald sich fürchten (وجر יָגֹר), bald aufrühren, erregen 140, 3 (= גָּרָה), bald wie hier und 59, 4. Jes. 54, 15: sich sammeln (= אָגַר). Das *Kerî* liest יִצְפּוּנִי (wie 10, 8. Spr. 1, 11), aber die *scr. plena* führt auf *Hi.* (vgl. Iob 24, 6 u. dazu Ps. 126, 5) und das folg. הֵמָּה läßt schließen, daß יַצְפִּינוּ causativ gemeint ist: sie machen daß man im Versteck auflauert, legen Hinterhalt (syn. הֶאֱרִיב 1 S. 15, 5), so daß המה auf die von ihnen abgeordneten Laurer geht: jene — meine Fersen oder (wie der

pl. fem. 77, 20. 89, 52) Fußspuren (Raschi: *mes traces*) d. i. alle meine Schritte und Tritte hinter mir her beobachten sie, dieweil (eig. demgemäß daß, wie z. B. Mi. 3, 4) sie nach wie vor (was in dem Perf. liegt, vgl. 59, 4) mein Leben ertrachten d. i. danach trachten (קִוָּה wie שָׁמַר 71, 10 mit Acc. = קִוָּה לְ 119, 95). An diese umständliche Vergegenwärtigung ihres feindseligen Treibens schließt sich der nicht anders denn als Frage zu verstehende und als solche durch die Wortstellung (2 K. 5, 26. Jes. 28, 28) sich kennzeichnende Satz עַל־אָוֶן פַּלֵּט־לָמוֹ an: *Trotz Heillosigkeit Entrinnen ihnen* d. i. sollten sie, die Laurer, ungeachtet so heilloser nichtswürdiger Handlungsweise entrinnen? פַּלֵּט ist wie 32, 7 substantivirter Inf., und das Keineswegs, das als Antwort auf diese Frage gehört, geht sofort in die Bitte um den Sturz der Heillosen über. Dies die seit Kimchi übliche Erklärung. Anders Mendelssohn: „Umsonst sei ihr Entrinnen" nach Aben-Jachja, der aber wie Saadia פלט imperativisch faßt. Mit עַל werden allerdings adv. Begriffe ausgedrückt z. B. עַל־רֵאַח reichlich 31, 24., עַל־שֶׁקֶר lügnerisch Lev. 5, 22 (s. Ges. *thes.* p. 1028), aber man sagt nicht עַל־חֶבֶל und hat also auch schwerlich עַל־אָוֶן (mit nichten, umsonst) gesagt; auch heischt hier der Zus. für אוֹן den herrschenden ethischen Begriff. Olsh. und Hupf. ändern פלט in פַּלֵּס und übers.: „Für den Frevel vergilt ihnen", eigentlich wäge ihnen zu — was Riehm ansprechend findet; פָּלַס in der Bed. *appendere* ist durch 58, 3 belegbar (s. zu Spr. 5, 21). Aber die alten Uebers. hatten alle פלט vor sich und bei fragender Fassung (Moll: Bei Frevel — Rettung ihnen?) gibt der Text wie er lautet einen zusammenhangsgemäßen Ged. Die Verallgemeinerung des Gesichtskreises auf die ganze feindliche Völkerwelt erkl. Hgst. richtig daraus, daß die besondere richtende Thätigkeit Gottes nur ein Ausfluß seiner allgemeinen allumfassenden ist und der Glaube an die erstere in dem Glauben an die letztere wurzelt. Den Sinn von הוֹרֵד ersieht man aus dem vorigen Ps. (55, 24), dem der unsrige wegen mannigfacher verwandtschaftlicher Bez. angeschlossen ist.

V. 9—12. Was der D. v. 8 erbittet, spricht er nun als seine zuversichtliche Erwartung aus, mit der er sich tröstet. Man hat נד v. 9 nicht „Flucht" zu übers., was freilich kein zählbares Ding ist (Olsh.), sondern „Flüchtigsein", ein unstetes Flüchtlingsleben (Spr. 27, 8) ist ja wirklich sowol seiner Dauer als der Menge zeitweiliger Aufenthalte nach zählbar. Und daß Gott, daß Er es zählt, dessen allsehendes Auge ihn in die Schlupfwinkel der Wüste und Felsen begleitet, darauf legt der D. großes Gewicht, denn an Menschen hat er längst verzweifeln gelernt. Die Accentuation hebt נֹדִי als nachdrücklich vorausgestelltes Obj. durch *Zarka* hervor, worauf dann סָפַרְתָּה mit verbindendem *Galgal* und das pausale אָתָּה mit *Olewejored* folgt (dessen ⸗, wie überall wo das mit diesem Doppelacc. bezeichnete Wort ein einsylbiges oder zweisylbiges vornbetontes ist, auf dem Endbuchstaben des vorhergehenden zu stehen kommt). Er, der alle Schritte der Menschen zählt (Iob 31, 4), weiß, wie lange Dav. schon ohne Verschuldung so heimatlos umhergetrieben wird. Dessen getröstet sich dieser, aber nicht ohne Thränen, die ihm

dieses Elend erpreßt und die er Gott zu sammeln und aufzubewaren bittet. So nach der Accentuation, welche שִׂימָה als Imper. wie z. B. 1 S. 8, 5 faßt; aber da שִׂים, שִׂימָה auch aramaisirende Form des passiven Particips ist (1 S. 9, 24 u. ö. 2 S. 13, 32), so liegt es den umgebenden Ged. nach näher, es auch hier so zu fassen (*posita est lacrima mea*) und also als Milra zu sprechen (Ew. Hupf. Böttch. Hitz.). דמעתי (Koh. 4, 1) entspricht chiastisch dem נִדִּי, mit welchem בְּנֹאדֶךָ ein Lautspiel bildet; der Schlußsatz הֲלֹא בְסִפְרָתֶךָ schließt sich mit סָפְרָה im 1. Gliede zus. Sowol 9b als 9c fehlt jede Vergleichungspart. Daß Gott die Thränen der Seinen wie in einen Schlauch sammelt und sie mit ihren Anlässen wie in ein Memorial (Mal. 3, 16) verzeichnet, diese bildlich gefaßte Thatsache setzt der D. voraus und gibt ihr nur aneignungsweise die Wendung auf sich selbst; סְפָרָה verhält sich nach Böttcher §. 643 zu סֵפֶר wie Buchhaltung zu Buch, viell. bed. es die Rechnung oder das Rechnungsbuch (v. סָפַר zählen, wogegen סֵפֶר v. סָפַר glätten, näml. den Schreibstoff). Das folg. אָז läßt sich nun entw. als ein logisches „infolge dessen" fassen (wie z. B. 19, 14. 40, 8), oder als ein den Wendepunkt des gegenwärtigen thränenvollen Wanderlebens fixirendes „alsdann" (näml. wann des נד und der דִּמְעָה genug ist) oder „dereinst" (in mehr abrupter Weise, wie שָׁם 14, 5. 36, 13., s. zu 2, 5). בְּיוֹם אֶקְרָא ist nicht Entfaltung dieses אָז, welche übel nachschleppen würde; der D. sagt, daß einst seine Feinde werden zurückweichen müssen, indem ein Tag kommen wird, wo sein schon jetzt erhörtes Gebet auch äußerlich sich erfüllt und mit dem Ruf um Hülfe die volle Verwirklichung dieser zusammentrifft. Mit זֶה־יָדַעְתִּי 10b rechtfertigt er diese Hoffnung aus seinem Glaubensbewußtsein. Man übers. nicht nach Iob 19, 19: ich der ich weiß, was eine nachschleppende Appos. ohne rechte Anknüpfung gibt, sondern nach 1 K. 17, 24: das weiß ich (dessen bin ich gewiß) daß Elohim für mich ist; זֶה neutrisch wie bei יָדַע Spr. 24, 12 und auch sonst häufig (Gen. 6, 15. Ex. 13, 8. 30, 13 Lev. 11, 4. Jes. 29. 11 vgl. Iob 15, 17) und לִי wie z. B. Gen. 31, 42. Durch Elohim — fährt v. 11 fort — werd' ich preisen דָּבָר; so heißt das Wort schlechthin, also das göttliche, wie 2, 12 בַּר der Sohn schlechthin, also der göttliche. Weil der Ged. wiederholt wird, steht nach elohimischer Psalmweise wie 58, 7 vorn אלהים und dann יהוה. Der Kehrvers v. 12 vgl. 5b zeigt Strophenschluß an. Daß wir hier אָדָם statt בָּשָׂר, wie v. 11 דָּבָר statt דְּבָרוֹ 5a lesen ist der Psalmsitte gemäß, die Kehrverse nicht ganz übereinlauten zu lassen. Ein triftiger Grund, 11b zu streichen (Baur Hupf.) scheint mir nicht vorhanden.

V. 13—14. In Aussicht auf seine Rettung verheißt der D. invoraus, die Pflicht der Dankbarkeit zu erfüllen. עָלַי mir liegen ob, näml. als abzutragende Schuld, wie Spr. 7, 14. 2 S 18, 11. נְדָרֶיךָ mit obj. Subj. heißen die Gott geleisteten Gelübde, wovon תּוֹדוֹת wie z. B. 2 Chr. 29, 31 unterschieden werden: er wird es weder an den übernommenen שַׁלְּמֵי נְדָרִים, noch an שַׁלְּמֵי תוֹדָה fehlen lassen, denn — so wird er dann singen und sagen können — du hast gerettet . . Das Perf. nach כִּי bez. alsdann Vergangenes wie 59, 17 vgl. die Lehnstelle 116, 8 f. Dort heißt

es אַרְצוֹת הַחַיִּים statt אוֹר הַחַיִּים (hier und bei Elihu 33, 30). Licht des Lebens (Joh. 8, 12) oder der Lebendigen (LXX *τῶν ζώντων*) ist nicht ausschließlich das diesseitige Sonnenlicht. Leben ist Gegens. des Todes im umfassendsten und tiefsten Sinne, Licht des Lebens also Gegens. der Hades-Nacht, dieser Abgeschiedenheit von Gott und seiner Offenbarung in der Menschengeschichte.

PSALM LVII.

Vor Schlafengehen in der Wildnis.

2 **Sei mir gnädig, Elohim, sei mir gnädig,**
Denn in dich ist geborgen meine Seele,
Und in dem Schatten deiner Flügel such' ich Bergung,
Bis vorüberziehe das Verderben.

3 **Ich rufe zu Elohim dem Höchsten,**
Zu Gott, der's für mich hinausführt:
4 **Er wird vom Himmel senden und Heil mir schaffen —**
Es lästert mein Schnauber; (*Sela*)
Senden wird Elohim seine Gnad' und Wahrheit.

5 **Meine Seel' ist inmitten von Leuen,**
Hinlegen will ich mich unter Feuerschnaubenden.
Die Menschenkinder — ihre Zähne sind Spieß und Pfeile
Und ihre Zunge scharfes Schwert.
6 **O zeig' erhaben dich über die Himmel hin, Elohim,**
Ueber die ganze Erde deine Herrlichkeit!

7 **Ein Netz haben sie aufgestellt meinen Tritten,**
Niedergekrümmt meine Seele,
Ausgegraben vor mir eine Fallgrube —
Sie selbst fallen hinein. (*Sela*)

8 **Getrost ist mein Herz, Elohim, getrost mein Herz,**
Singen will ich und will harfnen.
9 **Wach' auf, meine Hehre,**
Wach' auf, o Harfe und Cither,
Aufwecken will ich das Morgenroth!

10 **Ich will dich loben unter den Völkern, HErr,**
Dich harfnend preisen unter den Nationen.
11 **Denn groß bis zum Himmel ist deine Gnade**
Und bis zur Wolkenhöhe deine Wahrheit.
12 **O zeig' erhaben dich über Himmel, Elohim,**
Ueber die ganze Erde deine Herrlichkeit.

Es beginnen hier die Ps. nach der Weise אַל־תַּשְׁחֵת (57. 58. 59 dav. 75 as.). Die auf die musik. Ausführung des Ps. bezügliche Angabe sollte eig. עַל אל־תשחת (אֶל) lauten, was als mistönig und syntaktisch hart vermieden ist. Richtig die Genfer Uebers: *pour le chanter sur Al taschchet.* Eine Bez. der Worte auf Dt. 9, 26 oder 1 S. 26, 9 (warum nicht auch auf Jes. 65, 8) ist nicht vorhanden.

Die histor. Ueberschr. lautet: *als er auf der Flucht war vor Saul in der Höhle.* Aus dem Zus. des Geschichtswerks, aus welchem diese Angabe beigeschrieben ist, wird ersichtlich gewesen sein, ob der Ps. dem Aufenthalte in der Höhle von Adullam 1 S. c. 22 (bei dem jetzigen *Bêt Alam* etwa 1 St. südöstlich von *Bêt 'Gibrîn*)

oder in der in van de Veldes Reise 2, 74—76 beschriebenen labyrinthischen Höhle auf den Alpenhöhen von Engedi „bei den Schafhürden“ 1 S. c. 24 angehört.

Wie vielfach greifen diese Ps. der saul. Zeit ineinander! Mit Ps. 56 hat Ps. 57 nicht nur das bittende חנני אלהים zu Anfang, sondern auch שָׁאַף in gleicher Verwendung (57, 4. 56, 2 f.) gemein; mit Ps. 7 כבודי = נפשי 57, 9. 7, 6., die Vergleichung der Feinde mit Löwen und Löwinnen 57, 5. 7, 3., das Bild vom Graben der Grube 57, 7. 7, 16.; mit Ps. 59 das vom Schwert der Zunge 57, 5. 59, 8 vgl. 52, 4.; mit Ps. 52 das dichterische חוּוּת 57, 2. 52, 4.; mit Ps. 22 die Bez. der Rettung des Gesalbten auf das Heil aller Völker 57, 10. 22, 28 ff. Auch mit Ps. 36 berührt er sich in der „Zuflucht im Schatten der Flügel Gottes“ v. 2. 36, 8 und in der Bemessung der Gnade und Wahrheit Gottes nach der Himmelshöhe v. 11. 36, 6. Andererseits hat er doch ein ganz eigentümliches Gepräge. Wie sich Ps. 56 in Bestätigung mit חָלַץ (v. 9. 14) gefiel, so Ps. 57 in der Figur der Epizeuxis oder nachdrücklichen Wortwiederholung (v. 2. 4. 8. 9). Ps. 108 (s. dort) ist ein Cento aus Ps. 57 und 60.

Das Strophenschema des Ps. 57 ist das anwachsende: 4. 5. 6; 4. 5. 6.[1] Auch hier fehlt dem מכתם nicht sein hervorstechendes Stichwort. Ein Kehrvers großartigen Inhalts schließt die 1. und 2. Hälfte. In der 1. waltet getroste Ergebung, in der 2. invoraus lobsingende Siegesgewißheit.

V. 2—6. Durch die zwei unterschiedlichen Tempusformen bez. der D. seine Glaubenszuflucht zu Gott als eine einmal geschehene (חָסָיָה von חָסָה = חָסִי außer Pausa wie die gleichen Formen 73, 2. 122, 6) und doch, weil es eine lebendige Thatsache ist, immerfort und zumal jetzt sich erneuernde (אֶחֱסֶה). Der Schatten der Flügel Gottes ist die Schirmung seiner sanften süßen Liebe und der Flügelschatten Ist die mit dieser Schirmung verbundene erquickende trauliche Tröstung. In diesen Schatten nimmt der D. nach wie vor seine Zuflucht, bis חַוּוֹת d. i. die ihn bedrohende abgründliche Gefahr vorübergehe *praeteriverit* (vgl. Jes. 26, 20 und zur *enallage numeri* 10, 10. Ges. §. 147[a]). Nicht als ob er des göttlichen Schutzes dann nicht mehr bedürfte, aber jetzt fühlt er sich dessen sonderlich bedürftig und darum ist unverzagtes sieghaftes Bestehen der obschwebenden Leiden sein nächstes Ziel. Die Selbstbethätigung aber, mittelst welcher er sich immer aufs neue in diesen Schatten birgt, ist das Gebet zu dem Ueberweltlichen und Allesüberwaltenden. עֶלְיוֹן bleibt ohne Art., den es nie annimmt, und גֹּמֵר 3[b] desgleichen, weil er vor dem Part., das noch eine Bestimmung zu sich nimmt, regelmäßig ausbleibt Am. 9, 12. Ez. 21, 19 (Hitz.). Er ruft zu Gotte dem über d. i. für ihn (Est. 4, 16) Vollendenden, seine, des Verfolgten Sache, Hinausführenden, גָּמַר trans. wie 138, 8. LXX *τὸν εὐεργετήσαντά με*, als ob es גֹּמֵל עלי (13, 6 u. ö.) hieße, was auch Hitz. u. Hupf. für gleichbed. halten; aber obschon גמל und גמר auf ein und denselben Wurzelbegriff zurückgehen, so dient doch eben ihr verschiedener Auslaut einem festgehaltenen Bedeutungsunterschiede. Es folgen v. 4 Futt. der Hoffnung. Zu יְשַׁלַּח ist hier nicht יָדוֹ wie 18, 17 vgl. 144, 7., sondern „was mir Heil schaffe“ hinzuzudenken (vgl. 20, 3) und dieses

1) Die syr. Uebers. zählen nur 29 *στίχοι* (*petgome*), s. die hexaplarische Uebers. dieses Ps. aus Cod. 14, 434 (*Add. Mss.*) des Brit. Museum in Heidenheims Vierteljahrsschrift No. II (1861).

allgem. und unbenannte Obj. besondert und bestimmt sich dann in חַסְדּוֹ וַאֲמִתּוֹ; Gnade und Wahrheit sind gleichsam die beiden guten Geister, welche, vom Himmel zur Erde herabkommend (vgl. 43, 3), die göttliche יְשׁוּעָה zum Vollzuge bringen. Die mitteninne stehenden Worte חֵרֵף שֹׁאֲפִי haben die Accentuatoren zur ersten Vershälfte gezogen, und wirklich ließ סֶלָה keine andere Vershalbirung zu. Der abrupte Satz könnte als hypothetischer (Ew. §. 357[b]) zum zweiten ישלח gezogen werden, aber er läßt sich auch als Skizzirung der Situation (in dem Sinne von בַּחֲרֵף שׁאפי) oder auch als Begründung des Gehofften (= כִּי חרף) fassen, und so gefaßt (wie z. B. von Moll) kann er ebensowol zum ersten als zum zweiten ישלח gehören: Senden wird er vom Himmel und mir helfen, er lästert (= indem lästert, näml. Gott Jes. 37, 23) mein Schnauber d. i. der nach mir Schnaubende. Die hier sich steigernde Musik begleitet also die pochende Zuversicht, die sich in dem ersten dann sich wiederholenden ישלח ausspricht. Auch in v. 5 dürfen wir dem durch die Accentuation fixirten überlieferten Textverständnis folgen, so nahe es auch liegt, mit Lth. u. A. eigne Wege zu gehen. Da לָבְאִם *Sarka* (*Zinnor*) und לְהֻטִּים *Olewejored* hat, so ist hienach zu übers.: „Meine Seele ist mitten unter Leuen, ich will (muß) mich hinlegen bei Flammenden; die Menschenkinder — ihre Zähne sind Spieß und Schwerter." Die Uebers. der LXX, Theodotions u. des Syr. stimmt insofern mit der Interpunktion unseres Textes, als beide mit *ἐκοιμήθην* (ודמכת und ich schlief) einen neuen Satz beginnen, wogegen Aq. u. Symm. (ונפשי, wie es scheint, als vorausgeschickte Umschreibung des Subjektsbegriffs fassend) bis להטים Alles als Einen Satz übers., wenigstens, wie die Accentuatoren, den Vers bei להטים halbirend. Aq.: *ἐν μέσῳ λεαινῶν κοιμηθήσομαι λάβρων*, S. *ἐν μέσῳ λεόντων εὐθαρσῶν ἐκοιμήθην* oder nach anderer Angabe *μεταξὺ λεόντων ἐκοιμήθην φλεγόντων*. Ihnen folgt Hier., der aber um נפשי wiedergeben zu können אשכבה in שׁכבה umsetzt: *Anima mea in medio leonum dormivit ferocientium.* Aber so kann das Griech. u. Lat., nicht aber das Hebr. construiren. Wir folgen also den Acc. auch in Betreff des *Sarka* über לָבְאִם (nur hier im Psalter vorkommende Pluralform = לְבָאִים). Im Allgem. ist zu bemerken, daß dieses לבאם bei אֶשְׁכְּבָה nicht sowol Objektsacc., als Ortsacc. ist, obgleich sich auch sagen läßt, es sei der bei Vv. des Wohnens übliche örtliche Objektsacc., vgl. zu שכב Ruth 3, 8. 14 und 88, 6. Mi. 7, 5 (wo wenigstens die Möglichkeit dieser Constr. des V. vorausgesetzt ist). Fraglich aber ist insbes. 1) was לְהֻטִּים bed. Die Uebers. Flammende bieten Trg. Saad. Symm. Das V. להט gewinnt diese Bed., wie es scheint, von dem Grundbegriff des Leckens oder Schlingens aus (verw. לָעַט, לוּט) und demgemäß übers. Theod. *ἀναλισκόντων* und am treffendsten Aq. *λάβρων* (ein von gefräßiger wütiger Gier übliches Wort). Aber „verschlingen" bed. להט nirgends, der D. muß also bei להטים an den Flammenblick oder Feuerrachen der Löwen denken, das Attribut bez. bildlich ihre wie feuerschnaubende Gier. Weiter fragt sichs 2) wie der Cohortativ אשכבה gefaßt sein will. Da dieser (vgl. 55, 3) zuweilen das mehr auf äußern Zwang als innern Drang hin, immer aber nicht ohne

eignes Wollen, zu Thuende ausdrückt Ew. §. 228[a], so empfiehlt sich die Uebers.: „ich muß“ oder „so muß ich mich denn hinlegen.“ Aber der wenig beachtete Gegensatz der hier eig. gemeinten Raubthiere und der Menschenkinder, welche schlimmer als jene, fordert die ohnehin nächstliegende Fassung des Cohortativs. Man vergegenwärtige sich nur die Situation. Das V. שָׁכַב hat hier den Sinn von *cubitum ire* (4, 9). Blicken wir von diesem אשכבה aus auf v. 9., so ergibt sich, daß wir ein Abend- oder Nachtlied vor uns haben. David der Verfolgte befindet sich in der Wildnis und, wenn wir die Ueberschr. gelten lassen, in einer Höhle: seine Seele ist inmitten von Löwen, womit gesagt sein will, daß sein Leben diesen bloßgestellt ist; hier sich schlafen zu legen ist er glaubensgetrost entschlossen, mitten unter Löwen sich woler und sicherer fühlend, als unter Menschen, denn die Menschenkinder, seine Todfeinde in Wort und That, sind schlimmer als die Raubthiere: Zähne und Zunge sind mörderische Waffen. Diese unter den Menschen herrschende mehr als thierische Freude am Verderben des Nächsten[1] treibt ihn zu der Bitte, daß Gott, der an sich über die Himmel und die ganze Erde Erhabene, auch offenbarungsweise sich über die Himmel hin droben als der Erhabene erweisen wolle, zu der Bitte, daß über die ganze Erde unten seine Herrlichkeit sei d. h. offenbar werde oder auch: sich erhebe (יָרוּם) — seine Herrlichkeit, welche für die Seinen heilspendendes Licht, für die lieblosen Menschen- und Gottesfeinde verzehrendes Feuer ist, so daß die ganze Welt diese Herrlichkeit, in der seine Heiligkeit sich auswirkt, anerkennen muß und nach Beseitigung alles Widerwärtigen ihr gleichförmig wird.

V. 7—12. In dieser 2. Hälfte labt sich der D. an dem Ged., schon mit Anbruch des Morgens nach dieser Nacht des Elends verwirklicht zu sehen was er ersehnt und erflehet. Das Perf. 7[d] ist das der Gewißheit, die andern sagen was vorausging und nun zum eignen Verderben der Hinterlistigen umschlägt. Das V. כָּפַף ∥ כוּף bed. umlegen, umbiegen, beugen, und es fragt sich ob es hier wie sonst immer trans. oder ob es intrans. gemeint ist. Die Analogie von חָלַל 109, 22. סָרַר Hos. 4, 16 spricht für intrans. Bed., aber so gefaßt ergeben die Worte keinen passenden Folgesatz zu der hinterlistigen Nachstellung; man fasse daher כפף trans.: gekrümmt hatte er meine Seele, der Numeruswechsel in Benennung der Feinde ist in den Leidensps. häufig, sei es daß der D. Einen Feind *κατ' ἐξ.* vor Augen hat oder sie in eins zusammenfaßt — auch LXX Vulg. Hier. übers. transitiv. Sonderbar bleibt diese Zeile, man erwartet für 7[b] mit 7[d] gleichlaufenden Sinn, also etwa כפף נפשו seine (des Netzstellers) eigne Seele krümmt sich (näml. ins Netz zu fallen); aber der gleich unbequeme ungefügige Satz חרף שאפי 4[a] mahnt zur Vorsicht, Hupf. und Riehm möchten beide Sätze als fremdartig entfernen. Aber sie schützen sich wechselseitig — dem ישלח dort entspricht hier das *praet. confidentiae* נָפְלוּ. In dieser Gewißheit, deren

1) Vgl. Sir. 25, 15., hebräisch: אין ראש מעל ראש פתן ואין חמה מעל חמת אויב (kein Gift geht über Schlangen-Gift und kein Grimm über Feindes-Grimm).

Ausdruck hier wie dort v. 4 triumphirende Musik verstärkt, ist Davids Herz getrost (S. ἐδραία) und ein gewaltiger innerer Drang treibt ihn zu Sang und Spiel. Obgleich נָכוֹן bereit, fertig, gerüstet bed. kann (Ex. 34, 2. Iob 12, 5), so ist diese Bed. doch hier im Hinblick auf 51, 12. 78, 37. 112, 7 abzuweisen: sie paßt nicht zu der nachdrücklichen Wortwiederholung. Die Abendstimmung, welche v. 4 sich aussprach, war Siegeshoffnung; die Morgenstimmung, in die sich David hier versetzt, ist Siegesgewißheit. Er ruft seine Seele wach (עוּרָה כְבוֹדִי wie 16, 9. 30, 13), ruft Harfe und Cither wach (עוּרָה הַנֵּבֶל וְכִנּוֹר mit für beide wie Jer. 29, 3. Neh. 1, 5 geltendem Art., und עוּרָה wegen des Zusammentreffens zweier Hauchlaute mit Ton auf *ult.*), von denen er sich auch als Flüchtling nicht getrennt hat, er will mit Saitenspiel und Gesang das noch nicht aufgegangene Morgenroth, die in ihrer Kammer noch schlummernde Sonne wecken, אָעִירָה *expergefaciam* (nicht *expergiscar*) wie z. B. Hohesl. 2, 7 und wie Ovid *metam.* 11, 597 vom Hahne *evocat auroram* sagt.[1] Sein Lobgesang soll aber nicht in engem Raume kaum gehört verhallen: er will als Evangelist seiner Rettung und seines Retters in der Völkerwelt auftreten (בָּעַמִּים und parall., wie auch 108, 4. 149, 7 zu schreiben: בַּלְאֻמִּים mit ל *raph.* und davor *Metheg*), sein Beruf geht über Israel hinaus, die Erlebnisse seiner Person sollen der Menschheit zugute kommen — wir vernehmen hier das Selbstbewußtsein einer allumfassenden Mission, welches David von Anfang bis zu Ende seiner königlichen Laufbahn begleitet hat (s. 18, 50). Was v. 11 besagt, ist Motiv und zugleich Thema der Predigt unter den Völkern: Gottes himmelan ragende Gnade und Wahrheit (36, 6). Daß sie bis an den Himmel reichen, ist nur eine irdische Vorstellung der Unendlichkeit beider (vgl. Eph. 3, 18). In dem Kehrverse v. 12., der nur um einen Buchstaben anders lautet als v. 6., kehrt der Psalm zur Bitte zurück. Himmel und Erde haben eine ineinandergreifende Geschichte und das selige herrliche Ende dieser ist der hier erflehte Sonnenaufgang der göttlichen Doxa über beide.

PSALM LVIII.

Racheschrei wider Rechtsverkehrer.

2 Sprecht ihr wirklich, Götter, Gerechtigkeit,
Richtet in Geradheit die Menschenkinder?
3 Nein, im Herzen schmiedet ihr Bubenstücke,
Im Lande wägt ihr Gewaltthat eurer Hände dar!

4 Abfällig sind Gottlose seit Mutterschoße,
Verirrt seit Mutterleibe Lügenmäuler.

---

1) Eine Cither — sagt der Talmud *Berachoth* 3b mit Bez. auf obige Psalmstelle — hing über Davids Bett, und wenn Mitternacht kam, blies der Nordwind in die Saiten, daß sie von selber klangen; sogleich stand er auf und beschäftigte sich mit der Thora, bis die Säule des Morgenroths (צמוד השחר) aufstieg. Die übrigen Könige — bem. Raschi — weckt die Morgenröthe, ich aber, sagte David, will die Morgenröthe aufwecken (אני מעורר את השחר).

5 Gift haben sie nach Schlangengiftes Gleiche,
Wie eine taube Otter, die ihr Ohr verstopft,
6 Daß sie nicht höre auf Beschwörerstimme,
Den kunstverständigen Bannformelsprecher.

7 Elohim, zerschmeiße ihre Zähn' in ihrem Munde,
Der Leuen Beißer reiß heraus, Jahve!
8 Zerrinnen müssen sie wie sich verlaufend Wasser;
Mög' er spannen seine Pfeile — sie werden wie entkuppt.
9 Wie eine Schnecke, die in Auflösung dahingeht,
Eines Weibes Fehlgeburt, die nicht ansichtig geworden der Sonne.
10 Ehe denn verspüren eure Töpfe den Stechdorn,
Sei's roh noch, sei's im Glühen — es stürmts hinweg.

11 Freuen wird sich der Gerechte, daß er Rache schaut,
Wird seine Tritte baden im Blut des Gottlosen.
12 Und bekennen werden Menschen: ja der Gerechte findet Frucht,
Ja es gibt eine Gottheit richtend auf Erden.

Ihre Zähne, sagte Ps. 57., *sind Spieß und Pfeile und ihre Zunge ein scharfes Schwert;* Ps. 58 bittet: *Zerschelle ihre Zähne in ihrem Munde* — dieser hervorstechende gemeinsame Ged. hat den Samler veranlaßt, das eine אל־תשחת zu singende מכתם Davids an das andere zu fügen. Ps. 58 gehört aber einer andern Zeit an, näml. der absalomischen. Die unvergleichliche Kühnheit der Sprache berechtigt nicht, ihn David abzusprechen. In keinem Ps. finden sich auf gleich engem Raum so viele überschwengliche Bilder beisammen. Daß aber David hier redet, dafür bürgen gewissermaßen Ps. 64 und 140. Diese 3 Ps., deren ähnlich lautende Schlußverse ohnehin zur Vergleichung auffordern, zeigen, daß der selbe David, welcher sonst so fein, zart und durchsichtig schreibt, in mannigfachen Uebergängen zu einer Erhabenheit aufsteigen kann, bei welcher seine Rede, bes. da wo sie Gottes Gericht erfleht (58, 7) oder ankündigt (140, 10), wie ein dumpfer Donner durch nächtliches Wolkendunkel dahinrollt

Eigentümlich diesem Ps. ist das gehäufte כְּמוֹ in mannigfacher Verwendung. Sein Michtam-Charakter kommt im Schlußverse zur Ausprägung.

V. 2—3. Der Text 2^a lautet: *Dictirt ihr wirklich Gerechtigkeits-Verstummung* d. i. solches, davor die Gerechtigkeit verstummen muß, wie auch schon der Samler (vgl. 56, 1) gelesen zu haben scheint (אִלֵּם = אִלֻּם *Chullin* 89^a). Aber sowol das fragende הַאָמְנָם (mit ă wie immer an der Spitze von Fragsätzen) *num vere*, welches von Zweifel an dem fraglichen Thatbestand ausgeht Num. 22, 37. 1 K. 8, 27. 2 Chr. 6, 18., als das Parallelglied und auch der zeitgesch. Anlaß machen die Punctation אֵלֶּם verdächtig. LXX (Vulg. Hier.) übers.: *εἰ ἀληθῶς ἄρα δικαιοσύνην λαλεῖτε*; und scheint אֵלֶּם, aber wider den Sprachgebrauch dieses Adverbs zu lesen. Jefeth übers. sogar: *de columba porticus* (אוּלָם) *remotorum.* Schrader schlägt אֵתֶם vor, aber wir können bei dem Consonantenbestande des Worts bleiben, indem wir mit Houbig. JDMich. Mendelssohn u. A. אֵלֵּם (= אֱלֹהִים wie Ex. 15, 11) lesen als Anrede derer die das gottesbildliche obrigkeitliche Amt führen (s. zu 45, 7. 82, 1). Absalom mit den Seinen hatte die Rechtspflege zum Mittel gemacht, David das Herz seines Volkes zu stehlen; er spielte den Unparteiischeren. Deshalb fragt David: Ists denn wirklich so, ihr Götter (so heißen sie hier wie 82, 1 nicht ohne Bezug auf ihr übermenschlich stolzes an-

spruchsvolles Gebaren), daß ihr Gerechtigkeit redet, daß ihr nach Billigkeit richtet die Menschenkinder? Nein, im Gegentheil (אַף *immo,* eine über das nächste Nein hinausgehende Antwort einführend), im Herzen (d. h. nicht blos äußerlich euch fortreißen lassend) macht ihr Schurkereien fertig (פָּעַל wie Mi. 2, 1 und עוֹלָה wie 64, 7 v. עַוְלָה = 92, 16. Iob 5, 16), wägt im Lande Unbill eurer Hände zu (so daß also Unbill die Wagschale eurer vorgeblichen Gerechtigkeit füllt). בְּנֵי אָדָם 2^{b} ist Objektsacc.; es müßte, wenn es zweiter Voc. sein sollte, בְּנֵי־אִישׁ (4, 3) heißen. Um die wuchtigen energ. Futt. zu ermöglichen ist der Ausdruck invertirt; בָּאָרֶץ (meist irrig mit *Pazer* bezeichnet) hat *Athnach,* vgl. 35, 20. 76, 12.

V. 4—6. Nach diesem kühnen Anfang jagen sich die kühnsten Bilder, voran das Schlangenbild, welches am längsten festgehalten wird. Das V. זוּר (verw. סוּר) lautet hier absichtlich in nicht aktivem, sondern zuständlichem Sinne זוֹר, Plur. זָרוּ wie בָּאוּ Jer. 27, 18., בָּשׁוּ, טָבוּ (vgl. Jes. 1, 6 זֹרוּ v. זָרַר ausgepreßt s.). Bakius sieht in Jes. 48, 8 eine Rückbez. auf diese Psalmstelle. Die Schrift gibt in solchen St. der Erfahrungsthatsache Zeugnis, daß es Menschen gibt, in denen das Böse von Kindheit auf ein wahrhaft diabolisches d. i. liebeunfähig selbstisches Gepräge hat, denn obwol Erbsündigkeit und Erbschuld allen Menschen gemein sind, so doch erstere in mannigfachster Mischung und Gestaltung, wie ja auch schon die Vererbung der Sünde und der ineinandergreifende Einfluß der Macht des Bösen und der Macht der Gnade auf die Fortpflanzung des Menschengeschlechts das fordern; bes. das Johanneev. lehrt einen solchen Dualismus der Menschennaturen. חֲמַת־לָמוֹ (mit *Rebia* wie 18, 18^{a}) kann Subj. sein: das ihnen gehörige Gift (Ew. §. 332^{c}), aber auch ein Satz für sich: Gift ist ihnen, so daß der Constructivus wie Thren. 2, 18. Ez. 1, 27 nicht Ausdruck des Annexionsverhältnisses, sondern nur der engen Verknüpfung ist. יֵאָטֵם ist optative Futurform, welche im Dichterstil auch indicativisch verwendet wird z. B. 18, 11; יְאָטֵם zu lesen ist also wenigstens nicht nöthig. Subj. dieses das Eigenschaftswort fortsetzenden Attributivsatzes ist die taube Otter, eine solche näml. welche sich selbst taub macht, hierin (wie in ihrer bösartigen Schlangennatur) ein Bild des sich selbst verstockenden Frevlers. Mit אֲשֶׁר hebt dann die nähere Beschreibung einer solchen Otter an. Auch unter den Schlangen ist noch ein Unterschied. Sie gehören zu den schlechtesten, keiner menschlichen Einwirkung zugänglichen. An ihnen scheitert alle Magie.[1] Schlangenzähmung ist von Aegypten bis Indien ein Gewerbe. מְלַחֲשִׁים sind die Zauberformeln-Flisterer (vgl. arab. *naffathât* Beschwörungen) und חוֹבֵר חֲבָרִים ist der

1) Auch die Araber unterscheiden die „stumme Schlange" und die welche auf den Ruf des Beschwörers zischend antwortet, vgl. über صِلّ *serpens basiliscus* v. صَلِيل *stridor* v. Baudissins *Translationis antiquae arabicae l. Iobi quae supersunt* 1870 p. 32.

welcher Bindungen, Bannungen, Festzauberungen bewirkt (v. חָבַר binden = verzaubern, vgl. عقّد, عنّ, pers. *bend* = κατάδεσμος, s. zu Jes. S. 64. 489). Die erfinderischste Liebe, die unermüdlichste Geduld macht sie nicht anderen Sinnes. So bleibt David denn nichts übrig, als ihre Wegräumung zu hoffen und darum zu bitten.

V. 7—10. Das V. חָרַס ist in חֲרַס־שִׁנֵימוֹ (so punktirt Ben-Ascher) ähnlich wie *ἀράσσειν* (z. B. Il. 13, 577 *ἀπὸ δὲ τρυφάλειαν ἄραξεν*) gebraucht, welches gleiche Schallnachahmung darstellt. Die Form רִמָּאסוּ ist wie Iob 7, 5 = רִמַּסּוּ (gleiche Auflösung der *geminata* wie in syr. דָּאֵק v. דְּקַק); die jüd. Ausll. vergleichen unpassend צִנֵּאתָם Num. 32, 24, eher ließe sich צֵאֱלִים Iob 40, 21 vergleichen. Das Treten (Spannen) des Bogens ist hier wie 64, 4 auf die Pfeile (= כּוֹנֵן 11, 2) übertragen: er spanne und schieße ab seine Pfeile, gleich wie vorn abgekuppt (s. zu Gen. 17, 10 f.) d. i. so wirkungslos, als ob sie keine Spitze hätten, werden sie werden (כְּמוֹ wie Jes. 26, 18). In v. 9 folgen zwei Bilder, zu denen das apprecative „sie mögen werden" zu ergänzen ist. Oder ist viell. zu übers.: wie eine Schnecke, die du zerschmelzen machst d. i. durch Fußtritt zermatschest (תֶּמֶס wie 39, 12 *fut. Hi.* v. מָסָה = מָסַס), vergehe er? Der Wechsel des Numerus ist dem nicht günstig und dem Sprachgebrauch nach, welcher הָלַךְ wie mit Gerundien und Participien so auch mit Abstrakten, z. B. חלך חֹם, חלך קְרִי, zu verbinden liebt, gehört תֶּמֶס יֵהָלֵךְ zus., wonach accentuirt ist: wie eine Schnecke, welche in Zerfließung (תֶּמֶס n. d. F. תְּכֵל v. כָּלַל[1]) dahingeht. Nach dieser scheinbaren Auflösung in Schleim ist die Schnecke benannt. Denn שַׁבְלוּל (mit *Dag. dirimens* für שַׁבָּלוּל) ist die nackte schleimige Schnecke, Trg. nach alter Anschauung זְחִיל חִבְלָא „der Schneckenwurm" (Hier. *vermis tabefactus*), v. שָׁבַל naß, feucht machen.[2] In dem zweiten Bilde gehört נפל אשת in keinem andern Sinne als „Weibs-Abortus" zus., und ehe man mit Talm. (*Môed katan* 6[b]) u. Trg. (gegen die Acc.) erklärt: wie ein Abortus, ein Maulwurf[3], wird man lieber אשת in אשׁ corrigiren.

1) Im Phönizischen scheint das cyprische Kupferbergwerk *Ταμασσός* von חמס *liquefactio* den Namen zu haben (Levy, Phön. Studien 3, 7).

2) Gott hat nichts unnütz geschaffen — sagt der Talmud *Schabbath* 77[b] —: er hat geschaffen שבלול לכתרת die Schnecke, um durch Auflegen derselben Quetschwunden zu heilen, vgl. *Genesis Rabba* c. 51 Anf., wo שבלול durch כרלי סרלי לרמצא *κογχύλη*, *σέσιλος*, *limax* erklärt wird. Schon Abraham b. David aus Fes, der Zeitgenosse Saadia's, erkl. in seinem arabisch-hebr. Lex. שבלול durch אלחלזון die Schnecke. Jedoch ist das eig. der Name der Schnecke mit Haus (נרתיק), talmudisch חִלָּזוֹן, noch jetzt in Syrien und Palästina حلزون (*ḥalezôn* gesprochen), welches überh. das Schal- oder Muschelthier bedeutet (Fleischer zu Levy's Chald. Wörterbuch 1, 425), wogegen שבלול dem Etymon und Bilde zufolge die Wege- oder Erdschnecke ist, was die alten Uebers. viell. deshalb verkannten, weil diese sich im heißen Morgenlande nicht sehr bemerklich macht, aber שבלול in dieser Bed. kann als überliefert gelten; die Uebers.: „wie ein Regenbach (arab. *seil sâbil*) der zerrinnend verläuft" gäbe ohnehin, wie schon Rosenm. bem., ein schon 8[a] dagewesenes Bild.

3) Der Maulwurf, den man für ohnäugig hielt, heißt wirklich im nachbiblischen Hebr. אֶשֶׁת *pl.* אִישׁוֹת (s. *Kêlim* XXI, 3), chald. אֲשׁוּתָא (s. Geiger in DMZ

Aber das ist nicht nöthig, da die Verbindungsform אֵשֶׁת auch sonst bei enger Wortverbindung vorkommt, freilich sonst nur da wo wie Dt. 21, 11. 1 S. 28, 7. Spr. 6, 24 Supposition (Annexion) im Sinne der Apposition sich annehmen läßt. Hier ist נֵפֶל אֵשֶׁת in genitivisches Scheinverhältnis zu בַּל־חָזוּ שֶׁמֶשׁ gesetzt, welches nach Iob 3, 16. Koh. 6, 3—5 Attributivsatz zu dem collektiv (Ew. §. 176^b) gebrauchten נפל אשת (Weibes-Abfall = unreife Geburt) ist. Die Acc. entspricht auch hier dem syntaktischen Sachverhalte. In v. 10 ist אָטָד (Plur. im Africanischen d. i. Punischen bei Dioscorides *ἀταόϊν*) der Rhamnus (wie Griechen und Lateiner es übers.), welcher, wie רֹתֶם der Ginster, nicht allein ein lustig prasselnd Feuer, sondern auch nachhaltige und deshalb zum Kochen sehr taugliche Kohlen gibt. Das alternative כְּמוֹ — כְּמוֹ bed. *sive, sive,* gleichviel ob das Eine oder das Andere. חַי ist das Lebendige, Frische, näml. das noch blutige frische rohe Fleisch opp. מְבֻשָּׁל 1 S. 2, 15, חָרוֹן die Glut, hier die Kochhitze. Man braucht חרון nicht metonymisch oder etwa als Adj. = *charrôn* von dem gesottenen Fleische zu verstehen: es ist Angabe des Zustandes. Das Suff. v. יְשַׂעֲרֶנּוּ aber geht neutrisch auf den ganzen Kochapparat, vorzugsweise den Inhalt der Töpfe. Also: gleichviel ob roh, ob im Zustande der Glut d. i. des Durchkochens, Er (J.) stürmt es hinweg. Wesentlich ebenso Riehm, aber חי und חרון als Objectsacc. fassend: wie das Rohe so die Glut d. i. Gegenstand und Mittel des Kochens. Aehnliche Bilder finden sich Ez. 11, 3. Koh. 7. 6 vgl. auch Ps. 69, 23. Richtig Hgst.: „Dem rohen Fleisch entsprechen die unreifen, dem gekochten die reifen Anschläge." Das Fleisch im Topfe ist für uns, die wir den Ps. nicht wie Hgst. für einen saulischen, sondern absalomischen halten, das neue absalomische Königtum. Je selbstverleugnender David damals, allem Selbstwirken entsagend, der reifenden Empörung zusah, desto zuversichtlicher erwartete er Gottes gerechtes Eingreifen, welches auch erfolgte, aber (wie er hier als möglich setzt) als das Fleisch im Topfe schon fast ganz durchgekocht war, indes andererseits doch so bald, daß die Töpfe kaum die prasselnde Glut, die das Fleisch gar machte, verspürt hatten.

V. 11—12. Nun noch ein Blick auf die Folgen des richterlichen Eingreifens Gottes. Der Ausdruck für die Befriedigung, welche dieses dem Gerechten gewährt, lautet alttestamentlich und kriegerisch (vgl. 68, 24). David ist ja König und wol noch nie hat ein König der frechsten Empörung gegenüber so lange sich ruhig verhalten und dem Blutvergießen gesteuert, wie damals David. Soll aber dennoch Blut in Strömen fließen, so weiß er, daß es das Blut der Parteigänger seines verblendeten Sohnes ist, so daß die Menschen, die um so irrer an ihm geworden waren, je unthätiger er blieb, zuletzt bekennen müssen, daß es sich wirklich verlohnt, gerecht zu sein, und daß es wirklich einen

---

XX, 556 und Levy's Wörterbuch mit dem Nachträglichen Fleischers). Der arabische Name ist *el-chuld* (חֻלְד). Vgl. Grätz in seiner Monatsschrift 1872 S. 393, welcher alles Ernstes übers.: wie Fehlgeburt der Maulwürfe.

Höheren über die Hohen (Koh. 5, 7), eine Gottheit אֱלֹהִים über Götter אֱלֹהִים gibt, welche, wenn auch nicht sofort, doch unausbleiblich Gericht auf Erden übt. אַךְ behauptet hier wie Iob 18, 21. Jes. 45, 14 seine urspr. affirmative Bed., die es mit אָכֵן gemein hat. אֱלֹהִים ist, wie öfter z. B. 2 S. 7, 23., wo aber der Chronist 1 Chr. 17, 21 den älteren Text umändert, mit dem Plur. construirt (Ges. §. 112 Anm. 3), nicht weil der D. sich hier Heiden als redend denkt (Baur), sondern um jenen aufgeblasenen אלהים die unendliche Majestät und Machtfülle des himmlischen Richters entgegenzuhalten. Der alttest. Monotheismus ist seiner so gewiß, daß er sich ohne Scheu polytheistischen Ausdrucks in monotheistischem Sinne bedient.

PSALM LIX.

Gebet eines Unschuldigen auf den man fahndet.

2 Entreiß mich meinen Feinden, o mein Gott,
Den wider mich sich Erhebenden entrücke mich!
3 Entreiße mich den Uebelthätern,
Und wider die Blutmenschen schaff mir Heil!
4 Denn siehe, sie lauern nach meiner Seele,
Es rotten sich wider mich Freche —
Nicht ob Frevels meinerseits und ob Sünde, Jahve!
5 Ohne Missethat laufen sie und machen sich fertig,
Wache auf, mir entgegen, und siehe drein!
6 Und du, Jahve Elohim der Heerscharen, Gott Israels,
Ermuntere dich, heimzusuchen alle Heiden,
Verschone nicht die heillos Tückischen alle. (*Sela*)

7 Wiederkommen sie Abends, knurren wie Hunde,
Und machen die Runde in der Stadt.
8 Siehe, sie geifern mit ihrem Munde.
Schwerter sind in ihren Lippen,
Denn „wer hörts?!“
9 Und du, Jahve, lachest ihrer,
Spottest aller Heiden.
10 Meine Stärke, auf dich will ich harren,
Denn Elohim ist meine Veste.

11 Mein Gott wird mit seiner Gnade mir entgegenkommen,
Elohim wird mich letzen an meinen Laurern.
12 Tödte sie nicht, daß meine Volksgenossen es nicht vergessen,
Treibe sie in die Irre durch deine Macht und stürze sie nieder,
Du unser Schild, o HErr!
13 Sünde ihres Mundes ist das Wort ihrer Lippen,
So mögen sie sich verstricken in ihrem Hochmut
Und wegen Fluchs und Truges, die sie herreden.
14 Vernichte in Zornglut, vernichte, daß sie nicht mehr seien,
Und erkennen müssen sie, daß Elohim Herrscher in Jakob
Bis hin zu der Erde Enden! (*Sela*)

15 Und wiederkommen sie Abends, knurren wie Hunde,
Und machen die Runde in der Stadt.
16 Sie da streifen umher zu fressen;
Wenn sie nicht satt werden, so bleiben sie über Nacht —

17 Ich aber werde besingen deine Stärke
Und bejubeln Morgens deine Gnade,
Daß du gewesen eine Veste mir
Und Zuflucht am Tage, da mir angst war.
18 Meine Stärke, zu dir will ich harfnen,
Denn Elohim ist meine Veste, mein Gnadengott.

Dieses מכתם nach der Weise אל־תשחת, mit 57,5. 58,7 in dem Bilde v. 8 sich berührend, ist unter den aus der saulischen Zeit datirten david. Ps. der früheste: *als Saul schickte und sie* (die von ihm Geschickten) *das Haus bewachten, um ihn* (David) *zu tödten*, also aus der Zeit von 1 S. 19, 11 ff. Diese Ueberschr. will so wenig sagen: daß der Ps. in jener Nacht vor der durch Michal ermöglichten Flucht gedichtet sei, als die Ueberschr. von Ps. 51, daß die Entstehung dieses Ps. mit der Ankunft Nathans zusammenfalle; nur im Allgem. gibt das ב solcher Ueberschriften die zeitgesch. Unterlage des Liedes an. Betrachtet man den Inhalt des Ps. aus diesem Gesichtspunkt, so ergibt sich ein ziemlich deutliches Bild der Situation. Man hat sich vorzustellen, daß Saul, schon ehe er jenen Befehl gab, Davids Haus die Nacht hindurch zu bewachen und ihn Morgens zu tödten d. h. hinter Michals Rücken zu meucheln 1 S. 19, 11., sich seiner in geheimerer Weise zu entledigen suchte, daß das feile und nicht minder dem David misgünstige Hofbedientenvolk ihm dazu die Hand bot und daß infolge dessen sich eine von dem Bedrohten wol durchschaute Geschäftigkeit in Gibea bemerklich machte, besonders allabendlich, wo die Banditen die Stadt durchstreiften, um den gefürchteten Nebenbuhler zu treffen und ihm den Todesstreich zu versetzen. Psalmen und Propheten vermitteln uns öfter einen tieferen Einblick in Ereignisse, welche in den Geschichtsbb. nur ihren äußersten Höhepunkten nach skizzirt sind.

In Anbetracht, daß die Beschreibung des abendlichen Treibens der Feinde sich kehrversartig wiederholt und daß der D. v. 17 seine glaubensfreudigen Aussichten für den kommenden Morgen der erfolglosen Gier entgegensetzt, in welcher jene patrouillirend die Nacht verbringen, erscheint Ps. 59 als ein Abendlied aus jenen in Gibea verlebten gefahrvollen Tagen.

V. 2—10. Erste Hälfte. Bis v. 4 vernehmen wir bekannte Psalmklänge; מְתָקוֹמְמַי heißen die Feinde wie Iob 27, 7 vgl. Ps. 17, 7., עֹזְרִים als Unverschämte צֹרְרֵי פָנַי oder עַזֵּי־נָפֶשׁ, wie Jes. 56, 11 ihrer dreisten schamlosen Gier halber die Hunde. Ueber לֹא im Untersatze s. Ew. §. 286^{g}: ohne daß Frevel oder Sünde auf meiner Seite ist, die das verwirkt hätte: das Suff. (Frevel meinerseits) ähnlich wie 18, 24. Eine gleiche adv. Nebenbestimmung ist בְּלִי־עָוֹן (vgl. Iob 34, 6) ohne daß Verschuldung vorliegt, die zu ahnden wäre. Das energ. Fut. *jeruzûn* malt die servilen Vollstrecker der bösen königlichen Laune: sie laufen wie im Schusse daher und setzen sich in Positur; הִכּוֹנָנוּ wie תִּכְבָּסָה Spr. 26, 26 mit assimilirtem ת des Präformativs, vgl. *Hothpa.* הָכְּבַּס Lev. 13, 55 f. und *Nithpa.* נִכְפַּר Dt. 21, 8. Von einer solchen Meuchlerrotte umlauert ist David wie ein Belagerter, der nach Entsatze seufzt, und ruft J., der wie schlafend ihn preisgeben zu wollen scheint, mit jenem kühnen עוּרָה לִקְרָאתִי וּרְאֵה auf, zu erwachen ihm entgegen d. i. mit seiner Hülfe gleich einem Ersatzheere zu ihm zu stoßen und sich in Person von der äußersten Gefahr zu überzeugen, in der sich sein Schützling befindet. Mit וְאַתָּה mußte nun schon deshalb fortgefahren werden, weil zwischen

עוּרָה וְהַקִּיצָה eine namentliche Anrufung Gottes tritt. In dem emphatischen „du“ liegt aber, nachdem es einmal ausgedrückt ist, die Bedingtheit der Rettung durch den absoluten Einen. Und jeder Gottesname in dieser der tiefen Angst des D. entsprechenden langathmigen Anrufung ist eine Provocation auf Gottes Können und Wollen, Macht und Verheißung. Die den elohim. Ps. eigentümliche Zusammenstellung יהוה אלהים צבאות (außer hier 80, 5. 20. 84, 9) erklärt sich daraus, daß אלהים Eigenname wie יהוה geworden, daß die Benennung יהוה צבאות durch das eingeschaltete אלהים der elohim. Psalmweise gemäß noch gewichtvoller und feierlicher gemacht und nun צבאות nicht blos von יהוה, sondern von יהוה אלהים (ähnlich wie 56, 1[a]. Jes. 28, 1[b]) abhängiger Genit. ist (*Symbolae* p. 15). Zu diesem dreifachen Gottesnamen ist אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל die Appos. Offenbar zählt sich der D. einem Israel zu, von welchem er seine Feinde ausschließt, dem wahren Israel, welches in Wirklichkeit Gottes Volk ist. In den גוים, wider welche der D. Gottes Einschreiten herabfleht, sind die heidnisch Gesinnten in Israel inbegriffen; wenigstens ist dies die Anschauung, welche diese Erweiterung der Bitte vermittelt. Auch bei כָּל־בּוֹגְדֵי אָוֶן hat ja der D. seine so geartete Umgebung zunächst im Auge. Es sind heimtückisch Handelnde von äußerster sittlicher Nichtigkeit und Nichtswürdigkeit (אָוֶן *gen. epexeg.*). Die Musik wird hier, wie סלה besagt, lärmender, sie verstärkt den gewaltigen Ruf nach Gottes Gericht und die erste Gedankenabwickelung des Michtam ist hier geschlossen. — Die 2. beginnt mit Wiederaufnahme der v. 4. 5 angehobenen Schilderung des feindlichen Treibens. Wie sich hier v. 7 mit v. 5, und v. 8 mit v. 4, und v. 9 mit v. 6 deckt, springt in die Augen. Schon deshalb ist an anwünschende Fassung der Futt. von v. 7 nicht zu denken. Am Tage wagen die Sendlinge Sauls ihr Vorhaben nicht auszuführen, auch läuft ihnen David natürlich nicht in die Hände. Deshalb kommen sie Abends wieder, und zwar Abend für Abend (vgl. Iob 24, 14), knurren da wie Hunde (הָמָה sonst vom Brummen des Bären und Gurren der Taube, versch. v. נבח נבח bellen und כלב kläffen), weil sie sich nicht durch lautes Gebell verrathen wollen und doch auch ihren Aerger und Ingrimm nicht verbergen können, und machen die Runde in der Stadt (wie סוֹבֵב בָּעִיר Hohesl. 3, 2 vgl. oben 55, 11), um ihrem Schlachtopfer die Flucht abzuschneiden und ihm vielleicht, was ihnen willkommen wäre, im Finstern zu begegnen. Auf diesem Streifwachenwege begleitet sie die weitere Schilderung v. 8. Was sie da aussprudeln oder ausschäumen, ist daraus zu folgern, daß Schwerter in ihren Lippen sind, welche sie gleichsam zücken, sobald nur ihre Lippen zucken. Der Mund geht von Mordgedanken und von Lästerungen Davids über, durch welche sie ihre Mordgier vor sich selber rechtfertigen, als ob es Keinen, näml. keinen Gott gebe, der es hört. Aber J., dem sich nichts, wie Menschen, verheimlichen läßt, lachet ihrer, wie er aller Heiden spottet, denen diese des israelitischen Namens unwerthe lichtscheue Mörderbande sich gleich stellt. Es ist dies die Grundstelle zu 37, 13. 2, 4., denn Ps. 59 ist viell.

der älteste der uns erhaltenen dav. Ps. und also auch das älteste Denkmal isr. Poesie, in welchem der Gottesname יהוה צבאות vorkommt, den der Chronist, indem er sich bewußt ist, daß die Zeit Samuels und Davids ihn in Gang gebracht, nur im Leben Davids gebraucht. Wie diese Str. v. 7 mit einem v. 15 wiederkehrenden Distich begann, so schließt sie nun auch v. 10 mit einem unten v. 18 wiederkehrenden und nach dem Texte dort zu berichtigenden. Denn alle Versuche, עֻזּוֹ als echt zu begreifen, erweisen dessen Fehlerhaftigkeit. Man hat mit den alten Uebers. עָזִּי zu lesen, übrigens aber der üblichen Variation solcher Kehrverse gemäß אשמרה beizubehalten: meine Stärke, auf dich will ich achten (1 S. 26, 15; beobachten 2 S. 11, 16) oder warten (vgl. לְ 130, 6) d. i. im Bewußtsein meiner Ohnmacht still und ergeben deines Eingreifens zu meinem Besten gewärtig sein.

V. 11—18. In dieser 2. Hälfte des Ps. ist der Angstruf verstummt. Die Hoffnung herrscht und der Zorn lodert höher. Das *Kerî* (wonach Trg. Hier. übersetzen) heißt 11ª lesen: אֱלֹהֵי חַסְדִּי יְקַדְּמֵנִי mein Gnadengott wird mir zuvorkommen, aber womit? Diese Frage fällt weg, wenn man das *Chethîb* beibehält und אֱלֹהֵי חַסְדּוֹ punktirt und entw. nach 21, 4 erkl.: mein Gott wird mit seiner Gnade mir zuvorkommen (d. h. ohne mein Selbstwirken seine Gnade mir entgegenbringen), oder nach gleicher Satzbildungsweise wie 46, 5 mit LXX (Syr. Vulg.): *ὁ θεός μου τὸ ἔλεος αὐτοῦ προφθάσει με.* Das *Kerî* ist im Hinblick auf v. 18 entstanden, wonach אֱלֹהֵי חַסְדִּי zu dem Refrain v. 10 geschlagen werden zu müssen scheint (vgl. einen ähnlichen Fall 42, 6. 7). Aber 11ª wird dadurch verkümmert, und daß der Refrain v. 18 gegen v. 10 gesteigert ist (wie er auch in seiner 1. Hälfte nicht ganz überein lautet), entspricht biblischer Dichtersitte, so daß Olshausens Vorschlag, v. 10 mit אלהי חסדי zu schließen und v. 11 mit חסדו (vgl. 79, 8) zu beginnen, abzulehnen ist. Die Bitte אַל־תַּהַרְגֵם (wofür Baur mit Olsh. אַל־תַּחֲרִימֵם zu lesen geneigt ist) steht mit der folg. Bitte um Vernichtung nicht in Widerspruch; der D. wünscht, daß seine Nachsteller, ehe sie gänzlich vertilgt werden, seinen Volksgenossen eine Zeitlang als Strafexempel unter den Augen bleiben mögen. Hienach ist הֲנִיעֵמוֹ mit Vgl. des *Hi.* Num. 32, 13 und des *Kal* v. 16. 109, 10 zu übers.: mache sie umherirren (Trg. vgl. *Bereschith Rabba* c. 38 Anf.: טַלְטְלֵמוֹ), und unwillkürlich erinnert man sich bei בְּחֵילְךָ an 10, 10. 14 und ist versucht, בְּחַלְּךָ oder בְּחַלֶּךָ zu lesen: treib sie irr umher in Unglückseligkeit (= عُمر حالِك *vita caliginosa h. e. misera*), zumal da בחילך statt בְּזָרְעֶךָ oder בִּרְמִיָּךְ sonst nicht vorkommt. Aber das *Jod* in בחילך ist dieser Vermutung ungünstig und da die kriegerische Anrede Gottes mit „unser Schild" folgt, so erkl. sich die Wortwahl בחילך daraus, daß der D. die Macht Gottes als Heeresmacht vorstellt (Jo. 2, 25) und viell. geradezu an das himmlische Heer (Jo. 4, 11) denkt, über welches der Herr Zebaoth gebietet (Hitz. Riehm). Durch dieses soll er sie erst in die Irre jagen (נָע נָד Gen. 4, 12), dann vollends niederstürzen (56, 8). Das soll der Allherr (אֲדֹנָי) thun, so wahr als er Israels Schild ist gegen alle Heiden und alle zu Heiden ge-

wordenen Pseudoisraeliten. In v. 13 ist das 1. Glied ohne Zweifel schildernd gemeint: „Sünde ihres Mundes (Zungensünde) ist das Wort ihrer Lippen“ (mit dem dunklen Suff. *mo,* in dessen Gebrauch Ps. 59 sich den saulischen Ps. 56. 11. 17. 22. 35. 64 zugesellt). Die Verbindung וְיִלָּכְדוּ בְגְאוֹנָם aber führt eher auf Parallelen wie Spr. 11, 6., als Spr. 6, 2., und zudem erkl. sich מִן von וּמֵאָלָה וּמְכַחַשׁ, welches bei סִפֵּר beispiellos ist und als Motiv gefaßt (Hupf.) mit Bezeichnungen der Gesinnung verbunden sein müßte, besser als angeknüpfte Angabe des Grundes, um dessen willen sie sich verstricken sollen, so daß also וְיִסָּפְרוּ (vgl. 69, 27. 64, 6) Attributivsatz ist, was auch der Accentuation, wenn man das *Munach* als Transformation des *Mugrasch* erkennt, nicht widerstreitet — also: „so mögen sie sich denn fangen in ihrem Hochmut und von wegen des Fluches und Truges den sie geflissentlich herreden.“ Ist ihnen dergestalt vermöge der Gerechtigkeit des Weltregenten ihre Sünde zum Fall geworden, so soll sie Gott, nachdem sie Israel ein Warnungsspiegel gewesen sind, gänzlich hinwegräumen, damit sie (einen Subjektswechsel anzunehmen ist unnöthig) zu Grunde gehend innewerden, daß Elohim Herrscher in Jakob ist (בְּ sonst vom Obj. z. B. Mi. 5, 1., hier vom Orte der Herrschaft) und wie da, so von da aus bis nach der Erde Enden hin (לְ wie עַל 48, 11) das Scepter führt. Wie die 1. Gruppe der 1. Hälfte, so schließt auch diese 1. Gr. der 2. mit סלה. — Die 2. Gr. hebt an, wie die 2. Gr. dort, nur daß wir hier וְיָשֻׁבוּ lesen, welches lose verknüpft, dort יָשׁוּבוּ. Der Blick des D. richtet sich wieder auf seine gegenwärtige Bedrängnis, und da stellt sich ihm wieder die Meute Hunde dar, durch die Saul auf ihn Jagd macht. חֲמָה weist auf einen folg. Gegens. hin, der in וַאֲנִי zum Ausdruck kommt. וְיָלִינוּ und לַבֹּקֶר stehen in Gegens. und obendrein ist לָעֶרֶב vorausgegangen; die LA der LXX (Vulg. Lth.) *καὶ γογγύσουσιν* = וַיַּלִּינוּ oder וַיִּלֹּנוּ erweist sich daran als falsch. Ist aber וְיָלִינוּ richtig, so folgt, daß wir v. 16 nicht vorhersagend, sondern Gegenwärtiges schildernd zu fassen haben, so daß also das *fut. consec.* (wie öfter außer histor. Zus.) nur consecutive Fortsetzung des יְנִיעוּן ist (wofür *Kerî* יָרִיעוּן, was v. 12 erforderlich war, hier aber unstatthaft ist): sie schweifen umher (נוּעַ wie 109, 10 vgl. נוד Iob 15, 23) zu essen (also nach Zehrung suchend) und wenn sie nicht satt werden, so nächtigen sie d. i. bleiben, nach Futter gierend und darauf wartend, über Nacht auf dem Platze. Diese Erkl. ist die nächstliegende, einfachste und dem vorliegenden Texte nicht nur (die Punktation יִשְׂבְּעוּ, nicht יִשְׂבָּעוּ, stempelt das Satzglied zum Vordersatz), sondern auch der Situation entsprechendste. Der D. beschreibt das Treiben seiner Feinde und zwar mit Ausmalung oder doch Nachwirkung ihrer Vergleichung mit Hunden: er selbst ist der Fraß, nach dem sie gieren und den sie sich nicht entgehen lassen mögen, und den sie doch nicht in ihre Gewalt bekommen. Ihre Sucht bleibt unbefriedigt, er aber kann am Morgen Gottes Macht besingen, die ihn schirmt, und Gottes Gnade jubelnd preisen, die ihn sättigt und befriedigt (90, 14), denn an dem Angsttage, den er nun hinter sich hat, war Gott seine unerklimmbare Burg, sein unnahbares Asyl. Auf diesen Gott soll denn auch ferner, wie sein Harren (אָשְׁמְרָה v. 10), so sein Saitenspiel (אֲזַמְּרָה) gerichtet sein.

PSALM LX.

Waffenübungspsalm nach verlorener Schlacht.

3 Elohim, verworfen hast du uns, zersprengt uns,
Hast gezürnt, mögst du uns Wiederaufkunft schaffen!
4 Du hast erschüttert das Land, es durchrissen,
Heile seine Brüche, denn es schwanket!!
5 Du hast erleben lassen dein Volk Hartes,
Hast uns getränkt mit Wein zum Taumeln.
6 Du hast gegeben den dich Fürchtenden ein Panier,
Sich emporzuheben von der Wahrheit wegen. (*Sela*)
7 Auf daß gerettet werden deine Geminnten,
So schaffe Heil doch mit deiner Rechten und erhöre mich!!!

8 Elohim hat verheißen in seiner Heiligkeit:
Frohlocken soll ich, austheilen Sichem
Und das Thal Succoth vermessen.
9 Mein ist Gilead und mein Manasse,
Und Efraim ist meines Hauptes Helm,
Juda mein Herrscherstab,
10 Moab mein Waschbecken,
Auf Edom werf' ich meinen Schuh,
Ueber mich schreie laut, o Philistäa, auf!

11 Wer geleitet mich zur vesten Stadt,
Wer brächte mich nach Edom hin?!
12 Hast nicht du, Elohim, uns verworfen,
Und ziehst nicht aus, Elohim, in unsern Heerscharn? —
13 Gewähr' uns Rettung von dem Dränger,
Nichts ists ja mit Menschen-Hülfe.
14 In Elohim gewinnen wir den Sieg
Und Er wird niedertreten unsere Dränger.

Dieses letzte der elohimischen מִכְתָּמִים Davids wird aus der Zeit des syrisch-ammonitischen Krieges datirt: *als er* (David) *stritt* (*Hi.* v. נָצָה raufen) *mit* (אֶת wie עַל Num. 26, 9., nach Ben-Ascher hier wie 47, 5. Spr. 3, 12., diesen drei von der Masora notirten Stellen, mit *Segol* ohne *Makkef*) *Aram der beiden Flüsse* (dem Volke des Zwillingsstromlands *Μεσοποταμία*) *und mit Aram Zoba* (wahrsch. zwischen Euphrat und Orontes nordöstl. von Damask), *und Joab zurückkehrte* (וַיָּשָׁב Uebergang des Infin. ins Finitum Ges. §. 132 Anm. 2) *und Edom schlug im Salzthale* (dem edomitischen *Gôr* d. i. der etwa 2 M. breiten Salzsteppe am Südende des todten Meeres) *bei zwölftausend Mann*. Diese hist. Ueberschrift stammt aus einem Geschichtswerk, welches den Ps. in diesem Zus. mittheilte. Aus den uns erhaltenen Geschichtswerken ist sie nicht entnommen. Denn sowol 2 S. 8, 13 als 1 Chr. 18, 12 findet sich statt 12000 die Ziffer 18000. In der ersteren Stelle, in welcher עָשָׂה שֵׁם wesentlich s. v. a. römisch *triumphum agere* ist, hat man statt את־ארם nach unserer Psalmüberschr. את־אֱדֹם zu lesen; noch wahrscheinlicher aber ists, daß die Worte וַיַּךְ אֶת־אֱדֹם (LXX *ἐπάταξε τὴν Ἰδουμαίαν*) versehentlich ausgefallen sind. Daß der Sieg über die Edomiter hier im Ps. dem Joab, beim Chron. dem Absai (Abisai), 2 S. c. 8 dem David zugeschrieben wird, ist eine Differenz, welche sich dadurch ausgleichen läßt, daß das Heer Davids unter Joabs Oberbefehl stand und jene Schlacht im Salzthale den Edomitern von Joab mittelbar durch seinen Bruder (vgl. 2 S. 10, 10) geliefert ward.

Die Ueberschr. versetzt uns in den größten, längsten und glorreichsten der Kriege Davids, in den mit den Ammonitern, welcher für diese im 2. J. mit der Eroberung Rabba's endete (s. Ps. 21), und mit deren aram. Bundesgenossen, unter denen Hadadezer, der Beherrscher des mächtigen Reiches Zoba, im 1. J. bei Chêlam jenseit des Jordans geschlagen, dann, als er im 2. J. sich in den Ländern am Euphrat von neuem befestigen wollte, nebst den ihm zu Hülfe gekommenen Syrern gänzlich unterjocht wurde; so sind die 2 S. c. 8 und c. 10—12 erzählten aram. Kriegsgeschichten zu combiniren. Als nun die Waffen Davids im Norden so siegreiche Fortschritte machten, waren im Süden die Edomiter in das entblößte Land eingefallen und es wartete hier des siegreichen Heeres ein neuer Krieg, der alle im Norden errungenen Erfolge in Frage stellte. Besonders auf diesen edomitischen Krieg bez. sich Ps. 60. Mit Unrecht schließt Hgst. aus der Ueberschr., daß er nach dem Siege im Salzthale und vor der Einnahme Idumäa's gedichtet sei. Die Ueberschr. gibt dem Ps. nur im Allgem. seinen zeitgesch. Rahmen. Er ist vor dem Siege im Salzthal gedichtet und setzt voraus, daß der israel. Süden von den Edomitern, denen er keine hinlänglichen Truppen entgegenstellen konnte, damals arg mitgenommen worden ist. Wie rachefordernd die Edomiter in dem Nachbar- und Bruderlande gehaust, ist auch aus anderen Anzeichen zu schließen, s. zu Ps. 44. Dieser korah. Ps. mag nach dem david. gedichtet sein und ist absichtlich durch v. 10 in Bezug zu diesem gesetzt. In dem Cento Ps. 108 ist v. 7—14 = 60, 7—14.

Der Michtam-Charakter des Ps. zeigt sich sowol darin, daß ein göttliches Orakel darin auseinandergelegt wird, als darin, daß die Klagworte אֱלֹהִים זְנַחְתָּנוּ (vgl. 44, 10) sich stichwortartig wiederholen. Ueber עַל־שׁוֹשַׁן עֵדוּת *nach „Lilie das Zeugnis“* (oder *Lilie des Zeugnisses*) s. zu 45, 1. Das beigefügte לְלַמֵּד ist nach לְלַמֵּד בְּנֵי־יְהוּדָה קָשֶׁת 2 S. 1, 18 zu erkl.: das Lied erhält dadurch die Bestimmung, beim Bogenschießen gesungen zu werden. Dazu eignete sich die Elegie auf Saul und Jonathan durch das Lob, welches darin dem Bogen Jonathans, der Lieblingswaffe dieses Tapfern, gespendet wird und durch die indirekte Erinnerung an die geschickten philistäischen Bogenschützen, welche in der Schlacht auf Gilboa dem isr. Namen eine Schande bereitet, die so bald wie möglich getilgt werden mußte. Auch Ps. 60, dieser kriegerischste aller, ist ein Waffenübungslied, welches die patriotische Kriegslust der sich übenden jungen Mannschaft zu entflammen und zu heiligen bezweckte.

Hgst. u. A., die nach masor. Vv. rechnen, theilen den Ps. in 3 Str. von je 4 masor. Vv. Daß die Verwendung von Ps. 60 in Ps. 108 mit v. 7 למען יחלצון anhebt, verleiht dieser Theilung einigen Schein, den das סלה verstärkt. Nichtsdestoweniger gehören v. 6 und 7 unzertrennlich zusammen.

V. 3—7. Diese 1. Str. klagt und bittet, und begründet die Bitte durch die Größe der Noth und Israels Verhältnis zu Gott. Wie פָּרַצְתָּנוּ gemeint ist, erhellt aus 2 S. 5, 20., wo David dieses Wort von der Niederlage der Philister gebraucht und bildlich erläutert: es bed. durchbrechen was bisher eine compakte Masse, zersprengen, versprengen. Die Bitte wird in תְּשׁוֹבֵב לָנוּ erst schüchtern in Form des Wunsches laut, dann wird sie in רָפָה und הוֹשִׁיעָה immer beredter. שׁוֹבֵב לְ bed. hier Wiederherstellung (wie לְ הֵנִיחַ Ruhe) gewähren (23, 3. Jes. 58, 12); das Wort bed. auch Kehr machen, sich abwenden (Jer. 8, 5), in welcher Bed. aber es sich nicht mit לְ verbinden läßt. Zu פָּצַמְתָּה vergleicht schon Dunasch فصم *rumpere, scindere,* und Mose ha-Darschan das

targum. פְּצַע = קָרַע Jer. 22, 14. Die tiefen Wunden, welche die Edomiter dem Lande geschlagen, sind zuletzt doch eine Zornheimsuchung Gottes selber — Taumelwein oder, wie יַיִן תַּרְעֵלָה (nicht יַיִן) eig. gedacht ist: Wein der eitel Taumel (Apposition statt der Genitivanziehung, s. zu Jes. 30, 20), von Ihm seinem Volke gereicht. Das Bild vom Taumelkelch ist aus den Ps. Davids und Asafs auf die Proph. (z. B. Jes. 51, 17. 21) übergegangen. Einen verwandten Ged. drückt das Sprüchwort aus: *Quem Deus perdere vult, eum dementat.* הִרְאִיתָה du hast zu sehen d. i. zu erleiden gegeben mit Geiger in הִתְרִיתָה zu verwandeln oder im Sinne von *inebriavisti* zu fassen ist nicht nöthig. Bis הִשְׁקִיתָנוּ blicken alle Prätt. klagend auf das Erlittene zurück. Aber v. 6 kann nicht so gemeint sein, denn mit Ew. Hitz. Hupf. zu erkl.: „Du hast deinen Verehrern Panier aufgesteckt nicht zum Siegen, sondern zum Fliehen" ist trotz dem, daß נוּס מִפְּנֵי קֶשֶׁת eine untadelige RA (vgl. Jes. 31, 8) und das überschriftliche לְלַמֵּד der Erwähnung des Bogens günstig ist, dennoch unzulässig; denn 1) die Worte, mit נָתַתָּ anhebend, lauten nicht wie Aussage von etwas Beklagenswerthem, es müßte in diesem Falle wenigstens אַךְ לְהִתְנוֹסֵס (nur zur Flucht, nicht zum Siege) heißen; 2) ist es nicht wahrsch., daß der Bogen statt קֶשֶׁת hier in einem althebr. Texte nach aramäischer, palmyrenischer, talmudischer Schreibung קֶשֶׁט genannt werde,[1] während dies Wort in seiner Grundform קֶשֶׁט Spr. 22, 21 dem aram. קוּשְׁטָא (syr. ܩܘܫܛܐ) nicht in der Bed. Bogen, sondern (wie es auch im Trg. unserer Stelle gemeint ist) in der Bed. Wahrheit entspricht (arab. *kisṭ* von strenger unbeugsamer Gerechtigkeit, √ קש hart, steif, fest s., wov. auch קֶשֶׁת und قَوْس, jenes vom Stamme קָשָׁה n. d. F. שֹׁחַ, בָּסָח, dieses von gleichbedeutendem قاس *med. Waw*). Deshalb lassen wir dem קשט ohne es mit LXX Syr. (welcher לא zwischen ל und התנוסס einflickt) Symm. Vulg. Hier. in der Bed. von קשת zu fassen seine eig. Bed. (Aq. Saad. Jefeth Lth.) und fassen die perfektische Aussage wie 4ª als Grundlegung der folg. Bitte: Du hast den dich Fürchtenden ein Panier (לִירֵאֶיךָ נֵס beide Worte mit *Dag. forte conj.*) gegeben, sich aufzupanieren d. i. panierartig zu erheben von wegen der Wahrheit — so hilf denn, damit deine Geliebten gerettet werden, mit deiner Rechten und erhöre mich. Dieser Auffassung, wonach v. 6 das gute Recht Israels gegenüber seinen Feinden ausspricht, ist auch die hier, wie סלה besagt, eintretende Steigerung der Musik günstig. Das Reflexivum התנוסס bed. hier also nicht als *Hithpal.* von נוּס „sich in die Flucht stürzen", sondern „sich erheben" — eine Bed., für die man sich nicht auf Zach. 9, 16 berufen kann, wo מִתְנוֹסְסוֹת s. v. a. מִתְנוֹצְצוֹת funkelnd" zu sein scheint, die sich aber hier aus der Zusammenstellung mit נֵס (vgl. נָסָה 4, 7) er-

1) s. über das palmyrenisch-aramäische קשט (Plur. im Talmudischen קשטים) Bogen oder Bogenschütz J. Derenbourg, *Essai sur l'Histoire et la Géographie de la Palestine* (Th. 1. 1867) p. 14 s., vgl. DMZ XXIV, 97 und über den Wortstamm קשט fest, wahr s. Ryssel, Synonyma des Wahren und Guten in den semit. Sprachen (1872) S. 18 f.

gibt, indem נָס selbst wie נֵס von נָסַס aufrichten, erheben benannt ist, sei es daß das *Hithpo.* auf das *Kal* des Verbums zurückgeht oder als Denom. (sich aufpanieren) gemeint ist. Daß מִפְּנֵי nicht blos im jüngeren (z. B. Neh. 5, 15), sondern auch schon im älteren Hebr. den Grund und Beweggrund bez. (z. B. Dt. 28, 20), wird mit Recht von Moll wie Baur willig anerkannt. Uebrigens ist Ps. 44 wie ein Commentar zu diesem מִפְּנֵי קֶשֶׁת, in welchem sich kurz und bündig das Bewußtsein des Volkes der heilsgesch. Offenbarung von seinem Weltberufe ausspricht. Israel faßt seinen Kampf gegen die Heiden wie jetzt gegen Edom als berufsmäßige Erhebung für die Wahrheit. Auf Grund der Thatsache und des Selbstbewußtseins, welche in v. 6 sich aussprechen, erhebt sich v. 7 die Bitte, daß J., um die Seinen der Gewalt der Feinde zu entreißen, helfend einschreiten möge. יְמִינְךָ ist Instrumentalis (z. zu 3, 5). Statt עֲנֵנִי ist nach dem *Kerî* wie 108, 7 עֲנֵנִי zu lesen, so daß hier der König Israels redet, welcher betend sein Volk vertritt.

V. 8—10. Ein siegverheißender Gottesspruch, den er vernommen, wird in dieser 2. Str. entfaltet. Er weiß sich auf Grund desselben im freien und unentreißbaren Besitz des Landes und den Nachbarvölkern, Moab, Edom, Philistäa, gegenüber als den siegreichen Herrn, dem sie sich beugen müssen. Das große Verheißungswort 2 S. 7, 9 f. reicht zwar völlig aus, diese Gewißheit zu begreifen, und viell. ist v. 8—10 nur malerische Reproduktion desselben, aber möglich auch, daß damals, als Edom das preisgegebene Nachbarreich bedrohte, David vom Hohenpriester mittelst des Urim und Tummim ein Orakel empfing, welches ihn des ungeschmälerten Fortbesitzes des h. Landes und der Oberhoheit über die anwohnenden Völker vergewisserte. Was Gott „in seiner Heiligkeit" redet, ist eine Aussage oder Zusage, für deren Gewißheit und Unverbrüchlichkeit er mit seiner Heiligkeit einsteht, also gleich einem Schwure „bei seiner Heiligkeit" (89, 36. Am. 4, 2). Das Orakel folgt nicht in unmittelbarer Form, denn der Redende ist nicht Gott (Olsh.), für den sich אֱעֶלְזָה nicht schickt, aber auch nicht das Volk (de W. Hgst.), sondern der König, da ja was folgt sich nicht allein auf die genannten Landschaften, sondern auch auf ihre Bevölkerung bezieht. Vor אעלזה könnte כִּי stehen, ohne כי ähnelt die Ausdrucksweise mehr dem lat. *me exultaturum esse* (vgl. 49, 12). Den Anfang machen Sichem im Herzen des diesseitigen und das Succoth-Thal im Herzen des jenseitigen Landes, denn es gibt nicht nur auf der Westseite des Jordans südlich von Beisân (Scythopolis) ein ساكوت (Name sowol der Anhöhe als des Distrikts), sondern es muß auch ein anderes jenseit des Jordans (Gen. 33, 17 f. Richt. 8, 4 f.) südlich vom Jabbok in der Nähe der Jos. 13, 27 genannten Ortschaften, worunter Beth-Nimra (*Nimrîn*), gegeben haben, welches aufzufinden bisher noch nicht gelungen ist. Ueber das עֵמֶק von Succoth gibt Jos. 13, 27 Auskunft. Ortschaft und Thal gehörten dem Stamme von Gad. Gilead neben Manasse 9ª befaßt die Stammgebiete von Gad und Ruben. Bis 9ᶜ wird also David freies Schalten und Walten im diesseitigen und jenseitigen Lande zugesprochen. Die stolzesten

Prädicate erhalten billig Efraim und Juda, die zwei Hauptstämme; jener, der zahlreichste und mächtigste, ist Davids Helm (מָעוֹז רֹאשִׁי, wie man in Damask sagt: du bist رِباط رأسي mein Kopfbund d. i. meine Schutzwehr) und Juda sein Commandostab (מְחֹקְקִי das Befehlgebende = Befehlstab wie Gen. 49, 10. Num. 21, 18), denn Juda ist kraft uralter Verheißung der Königsstamm des zur Weltherrschaft berufenen Volkes. Diese Bez. Juda's als Königs- und Feldherrnstabes zeigt, daß der König redet, nicht das Volk. Ihm, dem Könige, der die Verheißung hat, sind und bleiben Moab, Edom und Philistäa unterworfen. Moab das prahlerische dient ihm als Waschbecken[1]; Edom das tückische wird von ihm in Beschlag genommen und muß sich willenlos fügen; Philistäa das kriegerische muß über ihn, den unwiderstehlichen, laut aufschrein. סִיר רַחַץ ist das Waschbecken im Untersch. vom Kochtopf, der auch סִיר heißt. Das Werfen des Schuhes auf ein Landesgebiet ist Zeichen der Besitzergreifung, so wie Ausziehn des Schuhes (חֲלִיצָה) Zeichen der Rechtsentsagung: der Schuh ist beidemal Symbol des rechtlichen Besitzes.[2] Die letzte Zeile mit Hitz. Hgst. zu übers.: „über mich juble, Philistäa" d. i. jauchze mir, obwol gezwungen, als Könige zu, wehrt das עָלַי, statt dessen לִי zu erwarten wäre; das V. רוּעַ hat ja die allgem. Bed. schüttern (راع), schmettern, gellend schreien, und wie das *Hi.* (z. B. Jes. 15, 4), kann auch das *Hithpal.* von Zetergeschrei gebraucht werden. Hupfelds Uebers.: „über Philistäa mein Jauchzen" würde nicht allein עָלַי (Trg.) statt עָלַי, sondern auch הִתְרוֹעֲעִי fordern; denn pausales *ā* des Inf. ist ohne Beispiel.

---

1) Dem persischen Könige trug im Feld und auf Reisen ein hoher Diener das Waschbecken nach, der *tascht-dâr* Tassen- (neupers. *tâs* Schale, Napf, arab. *ṭišt* = *ṭâśet*, hauranisch *ṭâse*) d i. Waschbeckenträger (s. Spiegel, Avesta 2, LXIX); Moab — sagt der Psalmist — wartet ihm nicht blos mit dem Waschbecken auf, sondern dient ihm selbst als solches.

2) Die Sandale oder der Schuh 1. als Gegenstand des وطأ, des Niedertretens, Niederdrückens bed. metaphorisch 1. einen schlaffen, zur Abwehr von Unterdrückung und Unrecht unfähigen Menschen, indem man sagt: *ma kuntu naʿlan* ich bin kein Schuh d. i. kein Mensch, den man unter die Füße treten könnte; 2. ein Eheweib (*quae subjicitur*), indem man sagt: *ǵalaaʿ naʿlahu* er hat seine Sandale ausgezogen d. h. sein Weib verstoßen (vgl. Lane unter خلع, was auch Schuh und Weib bed.). II. als Werkzeug des وطأ, trop. des Unterdrückens und Unterwerfens, dient der نَعْل als Symbol der Unterwerfung unter jemandes Herrschaft. Rosenmüller (Das alte und neue Morgenland, Nr. 483) weist nach, daß wenigstens die habessinischen Könige zum Zeichen der Besitzergreifung einen Schuh auf etwas warfen. Auch angenommen, dieser Gebrauch gründe sich auf obige Psalmstelle, so ist damit doch immer bewiesen, daß ein morgenländisch denkendes und redendes Volk dem Werfen des Schuhes auf etwas diesen Sinn beilegte (*Fleischer*). Vgl. Albr. Weber in DMZ XIV, 268 und den Excurs Wetzsteins am Schlusse dieses unseres Comm.

V. 11—14. Die 3. Str. kehrt zur Bitte zurück, aber die Bitte athmet nun selbtbewußtvollen Kampfesmut. Die befestigte Stadt עִיר מָצוֹר ist nicht Rabbath Ammon, sondern, wie aus dem Parallelgliede und 2 K. 14,7 hervorgeht, die idumäische Hauptstadt סֶלַע oder Petra (s. Knobel zu Gen. 36, 42 vgl. 31, 22. 2 Chr. 8, 5. 11, 5 nebst 14, 5). Der Wunsch: wer geleitet mich = o daß man mich geleitete (Ges. §. 136, 1) ist Ausdruck siegesfreudiger Kampfbegier; über מִי נָחַנִי *quis perduxerit me* s. zu 11, 3. Man hat nun nicht weiter zu übers.: Nicht du (wer anders als du), Elohim, der du . . (Hitz.) — denn um so und nicht wie v. 3. 44, 10 verstanden zu werden durfte der D. אֲשֶׁר nicht weglassen — vielmehr ist das fragende הֲלֹא die Basis, auf der sich das bittende חָבָה erhebt. Den König Israels drängts in den Kampf, er weiß aber, daß der Sieg von oben kommt, von dem Gotte, der ihn bisher seinem Volke zürnend versagt hat, indem er Edom die Macht gegeben, den Landsturm Israels zu durchbrechen (s. 44, 10). Ueber צְבָאוֹת s. zu 68, 13. עֶזְרַת (nicht עֶזְרַת = עֶזְרָה) ist wie 108, 13 s. v. a. עֶזְרָתָה; die Ansicht, daß es = עֶזְרָתִי mit abgeworfenem Suff. sei, bewährt sich hier nicht, s. zu 16, 6 vgl. 3, 3. Wie nichtig menschliche Hülfleistung ist, hat sich erst jüngst an den Königen Zoba's und Ammons gezeigt, welche trotz ihrer Bundesgenossen erlegen sind. Israel erfleht seine Siegesmacht von oben und erlangt sie auch von da, wie v. 14 mutbegeistert ausspricht. עָשָׂה חַיִל Tapferkeit (Bravour) beweisen ist s. v. a. obsiegen, wie 118, 16. Israel siegt in Gott, und Gott, der in Israel ist, wird durch Israel Edom verdientermaßen zertreten. Für צָרֵינוּ haben hier alte Texte, theilweise wie Cod. 1294 von zweiter Hand, im Untersch. von 108, 14 צָרֵמוּ.

PSALM LXI.

Bitte und Dank eines vertriebenen Königs auf dem Rückwege zum Throne.

2 O höre, Elohim, mein Klaggeschrei,
O horche auf mein Gebet!
3 Von der Erde Ende ruf' ich zu dir in meines Herzens Schmachten,
Auf einen Fels, für mich zu hoch, wollst du mich leiten.
4 Denn du bist Zuflucht mir geworden,
Ein starker Turm, vorm Feind mich bergend.
5 Ich soll weilen in deinem Zelt äonenlang,
Zuflucht finden in deiner Flügel Schirmung. (*Sela*)

6 Denn du, Elohim, du hast gehört auf meine Gelübde,
Hast herausgegeben das Erbe der Verehrer deines Namens.
7 Tage zu des Königes Tagen wollst du hinzuthun,
Seine Jahre seien wie Geschlecht und Geschlecht.
8 Bleiben möge er ewig angesichts Elohims —
Gnad' und Wahrheit bestelle daß die ihn behüten —
9 Dafür will ich deinem Namen harfnen ewig,
Um zu bezahlen meine Gelübde Tag für Tag.

Die dav. מכתמים sind nun zu Ende und es folgt ein kleines dav. Lied

עַל־נְגִינַת. Heißt das „mit Saitenspielbegleitung“? Nicht eigentlich, denn dafür sagen die Ueberschr. בִּנְגִינֹת (4, 1 vgl. Jes. 30, 29. 32). Aber „*auf Saitenspiel*“ d. i. Saiteninstrumenten kann die Formel bed. Und das ist wahrscheinlicher, als daß נְגִינַת Anfang eines Musterliedes ist. Die Endung *ath* ist nicht nothwendig Constructivus. Es ist die urspr. Femininendung, im Phöniz. die herrschende.

Durch לדוד der Ueberschr. sehen sich Ausll. wie Köster Ew. Hitz. Olsh. auch hier verpflichtet, bis in das babyl. Exil und die ptolemäisch-seleuc. Zeiten hinein ein Unterkommen für diesen Ps. zu suchen. Hupf. behandelt diesmal das לדוד etwas gnädiger und Böttch. *de inferis* p. 204 widerlegt die an dessen Stelle gesetzten Hypothesen, um sich schließlich dafür zu entscheiden, daß der König, von dem der Ps. redet, Cyrus sei, was nur eine andere Seifenblase ist. Wir bleiben bei dem stolz ignorirten לדוד und haben dafür ein viel schlichteres Verständnis des Ps. zum Lohne, ohne mit Ew. durch einen zwischen v. 5 und 6 eingeflickten Vers eigner Erfindung nachhelfen zu müssen. Es ist ein Ps. der absalom. Zeit, in Mahanaim oder anderwärts in Gilead gedichtet, als das königliche Heer die Rebellen im Walde Ephraim geschlagen hatte. Er besteht aus 2 achtzeiligen Theilen.

V. 2—5. Aus dem Lande des Herrn im engern Sinne[1] in das Land jenseit des Jordans hinausgeschleudert war David nicht anders zu Mute, als wäre er, fern von dem Angesichte Gottes, an den äußersten Winkel der Erde (nicht: des Landes, vgl. 46, 10. Dt. 28, 49 u. ö.) verbannt (Hgst.). Es ist die Empfindung der Heimatlosigkeit und der Abgeschiedenheit von der Stätte Gottes, wodurch ihm die an sich so unbedeutende Entfernung (ähnlich wie später den Exulanten) zu einer unermeßlich großen wird. Denn noch immer bedarf er hülfreichen göttlichen Einschreitens; noch immer besteht die Umhüllung, Umflorung, Ohnmacht seines Herzens (עָטַף عطف seiner Wurzelbed. nach: etwas umbiegen und umlegen, so daß es sich deckend über etwas Anderes hinlegt, hinzieht, hier von Selbstumhüllung); noch immer liegt ein Fels von Schwierigkeiten vor ihm, der seiner natürlichen Kraft, seinem menschlichen Vermögen zu hoch, also unerklimmbar ist. Aber er ist getrost: Gott wird ihn sicheren Schrittes dahinauf geleiten, daß er, allen Gefahren entrückt, Felsengrund unter seinen Füßen hat. Er ist getrost, denn Gott hat sich ihm schon als Zufluchtsort bewährt, als starker, jedem Angriff trotzender Turm, der ihn, den Verfolgten, umschlossen, so daß der Feind ihm nichts anhaben kann (vgl. Spr. 18, 10). Er ist schon wieder auf dem Wege nach der Heimat und zwar seiner liebsten eigentlichen Heimat: er will oder soll (nach Gottes Willen) weilen (vgl. den Cohortativ Jes. 38, 10. Jer. 4, 21) in Gottes Zelte (s. zu 15, 1) Aeonen hindurch (was an den gleichzeitigen Ps. 23, 6 gemahnt). Mit גּוּר verbindet sich die Vorstellung des göttlichen Schutzes (vgl. arab. *ǵâr ollah* der Schützling Gottes und beduinisch *ǵaur* der schützende Feuerheerd; *ǵawir*, der Form nach = גַּר: der zum Feuerheerd Fliehende); es folgt

1) Wie das Ostjordanland von dem Namen ארץ כנען in strenger Fassung ausgeschlossen ist Num. 32, 29 f., so galt es in jüdischer Anschauung, obgleich von den 2½ Stämmen bewohnt, von jeher doch gewissermaßen als Ausland (חוצה לארץ), so daß nicht allein von Mose gesagt wird, daß er im Ausland gestorben, sondern auch von Saul, daß er im Ausland begraben sei (*Numeri Rabba* c. 8 und anderwärts).

ein kühnes Bild dieses Schutzes: er soll oder wird trauen d. i. Zuflucht haben unter der Obhut der Flügel Gottes. In der Zeit, wo das Zelt noch wanderte, ist solche Rede vom Wohnen in Gottes Zelte oder Hause noch nicht vernehmbar; erst David hat, indem er der h. Lade eine feste Wohnstätte bereitete, zugleich diesen Ausdruck der Liebesgemeinschaft mit dem Gott der Offenbarung geschaffen. In Ps. der saulischen Zeit findet sich noch nichts dergleichen, denn 52, 7., wo dem Doëg das Gegentheil ewigen Wohnens gewünscht wird, ist nicht das h. Zelt gemeint. Daß Ps. 61 nicht der saulischen Zeit zugehört, zeigt auch dessen 2. Hälfte, denn David redet da nicht wie einer, der dem königlichen Berufe näher gerückt ist (vgl. 40, 8), sondern wie einer, der einen neuen Abschnitt desselben antritt.

V. 6—9. Der 2. Theil beginnt mit Begründung des v. 5 ausgesprochenen göttlichen Gnadenwillens. David glaubt erleben zu sollen was er v. 5 ausspricht, denn Gott hat ihm bereits thatsächlich gezeigt, daß es weder schon mit seinem Leben noch mit seinem Königtum aus sein soll, er hat die mit Gelübden verbundenen, aus der gottergebenen demütigen Stimmung, die sich 2 S. 15, 25 f. ausspricht, hervorgegangenen Gebete seines Erkorenen erhört und das von den Empörern als Räubern bedrohte Erbland, auf welches nur die den heilsgeschichtlichen Gott Fürchtenden gerechten Anspruch haben, hergegeben oder herausgegeben. Daß die Empfangenden eben die יִרְאֵי שֵׁם ה׳ sind, ist klar; das Genitivverhältnis bez. die יְרֻשָּׁה als ihnen zuständige im Gegens. zu denen, die sie usurpirt hatten (Hitz. Riehm). Oder bed. יְרֻשָּׁה hier viell. dasselbe was אֲרֻשָּׁה 21, 3? Gewiß nicht: נָתַן יְרֻשָּׁה לְ ist übliche RA, bei deren Bed. jemandem etwas zum Erbe, zum Eigentum geben (z. B. Dt. 2, 19) zu verbleiben ist. Gott hat sich zur Sache Davids bekannt; das Land Israels ist denen wieder entrissen welchen es nicht gehört, und es beginnt ein neuer Abschnitt der Regierung seines rechtmäßigen Königs. Darauf hin erbittet sich dieser v. 7—8., daß Gott seiner Lebensdauer noch ein Maß von Mehr als einem Menschenalter d. i. ein reiches Maß zulege. Die Worte lauten wie Fürbitte, aber der Bittende ist kein anderer als v. 2—5. An wen nach dem Erlöschen der dav. Dynastie die Gemeinde bei מֶלֶךְ dachte, zeigt das מַלְכָּא מְשִׁיחָא des Targums. Der überschwengliche Wortlaut des Wunsches 7^b (vgl. Jo. 2, 2) begünstigt das, ohne (vgl. עוֹלָמִים v. 5. 21, 5 und den Königsgruß 1 K. 1, 31. Dan. 2, 4 u. ö.) es zu fordern. Ob יֵשֵׁב v. 8 „thronen" oder „sitzen = bleiben" bed., sollte man wie auch z. B. 9, 8 nicht fragen; es bed. wo von einem Könige die Rede ist „thronen bleiben", denn bei ihm fällt Seßhaftigkeit und fortwährendes Thronen zus. בַּן (das einzige מִן mit Pathach im A. T.) 8^b ist *imper. apoc.* für מַנָּה (n. d. F. חַס, נַס, צַו)[1]; Gnade und Wahrheit — bittet der D. — möge Gott dem Könige zu schützenden Engeln bestellen (40, 12. Spr. 20, 28., wo außer Pausa יִצְּרֻהוּ, vgl. dagegen 78, 7. Spr. 2, 11. 5, 2). Da der D. selber der König

1) Abramsohn meint, dieses מִן sei die irrigerweise in den Text gerathene Bemerkung מלא נון = מ׳ ן׳, welche zu וְנִצְּרֻהוּ für יִצְּרֻהוּ gehörte.

ist, für den er bittet, so ist der Uebergang in die 1. *pers.* v. 9 naturgemäß. כֵּן bed., wie immer, ‚also' = demgemäß, der Erfüllung dieser meiner Bitten entsprechend, sie dankbar erwidernd. לְשַׁלְּמִי ist Inf. des Zweckes. Lob singend und spielend will er sein ganzes Leben zu einer fortgehenden Gelübdezahlung machen.

PSALM LXII.

Ergebung in Gott beim Andrang der Feinde.

2 Nur Hingebung an Elohim ist meine Seele,
Von ihm kommt mein Heil.
3 Ja Er ist mein Hort und mein Heil,
Meine Veste, ich werde nicht gar wanken.
4 Wie lange wollt ihr einstürmen auf einen Mann,
Einschmeißen ihr alle wie gesenkte Wand, umgestoßne Mauer?! —

5 Nur von seiner Hoheit ihn hinabzustoßen haben sie beschlossen,
Indem sie Lügen lieb haben, jeder mit dem Munde segnen
Und in ihrem Innern fluchen. (*Sela*)

6 Ja an Elohim gib dich anheim, meine Seele,
Denn von ihm kommt meine Hoffnung.
7 Ja Er ist mein Hort und mein Heil,
Meine Veste, ich werde nicht wanken.
8 Auf Elohim ruht mein Heil und meine Ehre;
Den Hort meiner Wehr und meine Zuflucht hab' ich an Elohim.

9 Vertraut ihm zu jeder Zeit, Leute!
Schüttet aus vor ihm euer Herz,
Elohim ist Zuflucht uns! (*Sela*)

10 Nur ein Hauch sind Menschenkinder, Lug Herrensöhne,
Auf der Wage emporschnellend — sie sind hauchartig zusamt.
11 Vertraut nicht auf Erpressung und durch Geraubtes werdet nicht eitel;
Wenn das Vermögen wächst, hängt nicht daran das Herz!
12 Eines hat Elohim gesprochen,
Dies Zweies hab' ich vernommen:
Daß die Gewalt Elohims ist
13 Und dein, o HErr, die Gnade —
Denn du vergiltst jeglichem nach seinem Thun.

Wir haben über diesen Ps., welcher dem vorigen mehrerer Wechselbezüge halber nachgeordnet ist (vgl. 62, 8^{b} mit 61, 4. 8.; 62, 9^{b} mit 61, 4; 62, 13^{b} mit 61, 9), als eine Frucht der absal. Verfolgungszeit, auch über עַל־יְדוּתוּן (Riehm mit Hitz. nach 2 Chr. 2, 1: über die Jeduthuniten) schon im Eingang zu Ps. 39, der mit ihm ein Zwillingspaar ausmacht, gesprochen. Die Partikel אַךְ kommt dort viermal, hier sogar sechsmal vor. Der strophische Bau ähnelt sich darin, daß auch hier größere Str. von tristichischen durchflochten sind.

V. 2—5. Der D., obschon wie es scheint rettungslos verloren, verzagt doch nicht, sondern setzt dem ungestümen Andringen seiner vielen Feinde Eines entgegen, näml. stille Ergebung, aber nicht fatalistische Resignation, sondern alles dem Gotte anheimstellende, dessen Hand (s. 2 S. 12, 7—13) in dem was ihm jetzt widerfährt deutlich zu erken-

nen und zu fühlen ist. אַךְ (ja, nur, jedoch) ist das Glaubenswort, mit welchem aller Anfechtung gegenüber feststehende Wahrheiten bekannt und bestätigt, mitten in aller Anfechtung gefaßte und festhaltende Entschließungen versichert und betheuert werden. Das überall (nicht nur 22. 3. 39, 3., sondern auch hier und 65, 2) substantivische דּוּמִיָּה (nicht דֻּמִיָּה), welches sich zu הוּמָה Stille 94, 17. 115, 17 wie עֲלִילִיָּה Jer. 31, 19 zu עֲלִילָה verhält, für *acc. abs.*: in stiller Ergebung (Hupf.) zu halten ist unnöthig; es ist wie תְּפִלָּה 109, 4 Praed. (Riehm): seine Seele ist stille Ergebung, dem Wurzelbegriff nach (s. 4, 5) Ebenheit, Gleichmut *aequitas* (vgl. 131, 2) d. i. ganz und gar hingegeben an Gott ohne eignes Wollen und Wirken. Sein Heil kommt von Gott, ja Gott selbst ist sein Heil, so daß er, weil Gott sein Gott ist, auch schon das Heil besitzt und vermöge dessen unerschütterlich festeht. Was der D. mit רַבָּה meint, erhellt aus 37, 24. Er wird nicht groß, viel, sehr, sonderlich wanken d. h. nicht so daß es zum Fallen und Liegenbleiben käme; רַבָּה Adv. wie רַבַּת 123, 4 u. הַרְבֵּה Koh. 5, 19. Schwierig ist das ἅπ. λεγ. תְּהוֹתָתוּ. Abulwalid, welchem Parchon, Kimchi und die Meisten folgen, vergleicht das arab. هَتَّ الرَّجُل der Mann schwadronirt, aber dieses هت (Steigerungsform هتهت) bed. nur im Allgem. geläufig, glatt und schnell hinter einander sprechen, was hier einen zu blassen Sinn gibt. Ein anderes هتّ (verw. هتك *proscindere*) hat eine hier schon besser passende Bed., in welcher es noch der lebenden Sprache Syriens angehört: *hattani* ist s. v. a. er compromittirte mich (= *hataka es-sitra ʿannî* er hat mir den Schleier heruntergerissen), entehrte mich vor der Welt durch böse Aussagen über mich, wov. *el-hettât* in Damask Benennung eines Menschen, welcher einen Ab- oder Anwesenden vor Andern rücksichtslos blosstellt. Aber dieses هتّ kommt nur im *Kal* und mit Acc. des Obj. vor. Die Worte עַד־אָנָה תְּהוֹתְתוּ עַל־אִישׁ finden ihre befriedigendste Erklärung in dem noch jetzt in Damask gemeinüblichen هوت, welches nicht im *Kal*, sondern nur in der Intensivform gebraucht wird. Das *Pi.* هوّت على فلان bed. näml. mit Geschrei und erhobener Faust auf jem. eindringen um ihn einzuschüchtern.[1] Von diesem הוּת, für welches neben der Intensivform auch die Constr. mit على charakteristisch ist, lesen wir hier das *Pil.* הוֹתֵת, von LXX nicht übel ἐπιτίθεσθε Vulg. *irruitis* übersetzt. In 4^b fragt sichs, ob die tiberiensische LA תְּרָצָחוּ oder die babylonische תְּרַצְּחוּ vorzuziehen ist. Gewiß letztere, denn jene

1) Nes'wân und Ḳâmûs sagen: „*hawwata* und *hajjata bi-fulân-in* bed. jem. anschreien um ihn zu ängstigen (صاح به)", aber in Syrien — bem. Wetzstein weiter — kommt das V. als *med. Jod* nicht vor, noch wird *hawwata* daselbst mit ب construirt, sondern nur mit على. Eine den Straßenjungen in Damask geläufige RA lautet: لأيّ شيء تهوّت عليّ „warum drohst du mir?"

(zu übers.: „möchtet ihr“ oder „ihr werdet zertrümmert, hingemordet werden“) ergibt einen hier verfrühten und zu den folg. Bildern unpassenden Ged. Noch unter dem Regimen des עָרֲאָנָה stehend, ist תרצחו piëlisch zu lesen und, wie die folg. Bilder zeigen, nach 42, 11 in seiner Grundbed. *contundere* (√ רץ) zu nehmen.[1] Der Unmut des D. reflektirt sich in der Gedrängtheit, Dunkelheit, Sonderlichkeit des Ausdrucks. אִישׁ und כֻּלְּכֶם (ein Einzelner — ihr Alle) stehen in Gegens. Das Obj. zu תְּרַצְּחוּ bildet כְּקִיר וגו׳ *sicut parietem = similem paricti* (vgl. 63, 6). Die überlieferte LA הֲדֶר הַדְּחוּיָה, obwol des Genus Spr. 24, 31 und des Art. halber (vgl. 104, 18. 1 K. 7, 8. 12. Jer. 38, 14. Ez. 21, 19) an sich nicht incorrekt, scheint, da sowol גְּדֵרָה als גָּדֵר ein von jederlei Umschluß oder Umfassung zu brauchendes Wort ist, dem Parallelgliede nach in גְּדֵרָה דְחוּיָה (Olsh. u. A.) abgeändert werden zu müssen. David erscheint ihnen wie eine geneigte, überhangende Wand, wie ein Gemäuer, das den Stoß zum Einsturz bekommen, und doch stürmen sie auf ihn ein und setzen allzusammen wider den Einen ihr Zertrümmerungswerk fort. Deshalb fragt er mit etwas sarkastisch gefärbtem Unwillen, wie lange diese nie befriedigte Selbstbefriedigung ihrer Zerstörungssucht währen solle. Ihr Entschluß (יָצִץ wie Jes. 14, 24) ist klar. Er ist nur oder ganz und gar (אַךְ hier *tantummodo*, *prorsus*) darauf gerichtet, von seiner hohen Stellung, also vom Throne zu stoßen, näml. ihn, den Mann, auf den sie losstürzen (לְהַדְּחוֹתוֹ = לְהַדְּחֹתוֹ). Dazu ist ihnen kein Mittel zu schlecht, auch nicht die Heuchlermaske. Die futurisch ausgedrückten Sätze sind, logisch wenigstens, Untersätze Ew. §. 341[b]. Numeruswechsel wie בְּפִיו statt בְּפִיהֶם gestattet sich die alttest. Sprache in ihrer affektvollen Hast bis ins Extremste. Der Sing. ist hier distributiv: *suo quisque ore*, wie לוֹ Jes. 2, 20. מִמֶּנּוּ Jes. 5, 23 vgl. 30, 22. Zach. 14, 12. Die Punktation יְמַלֶּלוּ folgt der Regel von יהללו 22, 27., ירננו 149, 5 u. dgl. (wov. nur חָנְנִי, חִקְקֵי, רְנֹנִי eine Ausnahme machen).

V. 6—9. Der Anfang der 2. Gruppe greift auf den der 1. zurück. Sowol v. 6 als v. 7 ist אַךְ affirmativ; der D. nimmt die affektvollen Bejahungen v. 2. 3 wieder auf und setzt sie glaubensfest und glaubenstrotzig seinen verkappten Feinden entgegen. Er sagt hier ähnlich zu seiner Seele, wie er v. 2 von ihr gesagt, indem er sich seine eigne Seele gegenständlich macht und sich über sie erhebt, worin eben das Geheimnis der Persönlichkeit besteht; er ermahnt sie hier mit דֹּמִּי (Jer. 47, 6) zu jener Stille, die er v. 2 schon als ihr eigen bekannt hat, weil alles geistliche Wesen als lebendiges nur mittelst steten Werdens, fort-

1) Der LA Ben-Aschers תְּרָצְּחוּ folgen AE, Kimchi u. A., diese Form (was nicht anders möglich) als *Pu.* fassend; die LA Ben-Naftali's תְּרַצְּחוּ wird schon *Sanhedrin* 119[a] vorausgesetzt. Daneben findet sich auch die LA תְּרָצְּחוּ (ohne Dag.), welche sich nicht als aufgelöstes *Pi.* fassen läßt (so Luzzatto, *Prolegomeni* p. 24, welcher Ben-Aschers LA irriger Weise תְּרָצְּחוּ schreibt), da das *Metheg* fehlt, sondern *teroßchu* zu lesen und als *Po.* (s. zu 94, 20. 109, 10) zu fassen ist (wie auch die LA מְלַשְּׁנִי 101, 5). Riehm dagegen sieht darin ein entdagessirtes *Pu.* n. d. F. שָׁהְדָה Nah. 3, 7.

währender selbstbewußter Erneuerung sich selbst gleich bleibt. Die „Hoffnung“ 6^b ist ihrem Inhalte nach gemeint, welcher eben das Heil 2^b ist; das was der Gottergebene hofft kommt von Gott, es kann ihm also nicht entgehen, denn Gott der Allgewaltige und Gnadenreiche ist dafür Bürge. David verzichtet auf Selbsthülfe, auf Selbsträchung seiner Ehre — sein Heil und seine Ehre sind עַל־אֱלֹהִים (s. z. 7, 11); der Fels seiner Stärke d. i. seines starken Schutzes, seine Zuflucht ist בֵּאלֹהִים, sie ist da wo Elohim ist, Elohim ist sie in Person (בְּ wie Jes. 26, 4). Mit עָם v. 9 redet der König die ihm Treugebliebenen an, deren Kleinglauben er auch sonst in Ps. dieser Zeit zu rügen und zu stützen hat. Auf das ganze größtentheils in den Abfall hineingezogene Volk paßt die Anrede nicht. Auch würde es das עִמּוֹ heißen. עַם bed. öfter die Leute im Gefolge eines Fürsten Richt. 3, 18 oder im Dienste irgend eines Höhern 1 K. 19, 21 oder in irgendwelchem Verbande 2 K. 4, 42 f. David nennt so die zu ihm halten, und daß er nicht עִמּוֹ sagen kann, zeigt eben, daß das Gesamtvolk ihm abwendig geworden. Aber was von Volk ihm geblieben soll deshalb nicht verzagen, sondern sie sollen was ihr Herz beschwert vor Gott ausschütten, der sie und ihren König zu schirmen wissen wird.

V. 10—13. Wie alle Menschen mit allem Irdischen worauf sie sich verlassen ein Hauch sind und eine Lüge wie dieses Irdische selber (vgl. Spr. 31, 30), so trägt auch das rein irdische Gebilde des neuen Königtums den Keim des Untergangs in sich und Gott wird zwischen dem Entthronten und den Thronräubern in Gemäßheit ihres Verhaltens zu Ihm richterlich entscheiden. Das ist der innere Zus. dieser Schlußstrophe mit den vorigen. Durch v. 10—13 tritt unser Ps. zu Ps. 39 in das engste Wechselverhältnis. Ueber בְּנֵי־אָדָם und בְּנֵי־אִישׁ s. zu 49, 3. 4, 3. Die Accentuation halbirt v. 10 richtig. Das ־ stempelt בְּמֹאזְנִים לָעֲלוֹת nicht zum selbständigen Satze: sie sind auf der Wage לָעֲלוֹת zum Emporsteigen, sie müssen emporsteigen, so leicht sind sie (Hgst.); zwar ist dieser Ausdruck des periphrastischen Fut. möglich (s. zu 25, 14. Hab. 1, 17), doch läßt sich hier das dem Satze als selbständigem nicht entbehrliche Subj. vermissen. Da nun aber die Verbindung der Worte mit dem Folg. sich dadurch verbietet, daß der Inf. mit לְ im Sinne des *abl. gerund.* dem Hauptsatze immer nachfolgt, nicht vorausgeht (Ew. §. 280^d), so erkl. wir: auf der Wage *ad ascendendum* = *certo ascensuri*, so zwar daß dies dem כֻּלָּם sich beiordnendes Attribut ist. Will nun der folg. Satz sagen, daß die Menschen allzumal zu Nichtigkeit gehören (מִן *partit.*) oder daß sie weniger als Nichts sind (מִן *compar.*)? In letzterer Weise erkl. Umbreit, Stier u. A. auch Jes. 40, 17, und es ist wahr daß vor מִן in kühner Kürze das Eigenschaftswort wegbleiben kann Spr. 18, 19. Mi. 7, 4., aber Parallelen wie Jes. 41, 24 sind dieser Auffassung nicht günstig, und solche wie Jes. 44, 11 widerlegen sie. So ist auch hier nicht der Sinn, daß die Menschen noch unter dem Nichtigen stehen, sondern daß sie in den Bereich des Nichtigen gehören. Die Warnung v. 11 ergeht nicht an die Absalomiten, sondern auf diese als Warnungsexempel hindeutend an diej., welche angesichts des Glücksstandes und

Wonnelebens auf jener Seite etwa Neid und Begehrlichkeit anwandeln möchte. Neben בָּטַח בְּ heißt הָבַל בְּ dennoch nicht: eitele Hoffnung auf etwas setzen (denn der Begriff des Hoffens liegt weder in diesem V. an sich Iob 27, 12. Jer. 2, 5 noch in dieser seiner Verbindung), sondern: durch etwas eitel, entsittlicht, verblendet w. (Hitz). Gut Theod.: *καὶ ἐπὶ ἁρπάγματι μὴ ματαιοῦσθε.* Wie sie ihr Herz nicht durch eignen ungerechten Erwerb bethören lassen sollen, so sollen sie auch überhaupt nicht wenn ihnen Vermögen zuwächst, wenn anderer Vermögen wächst, ihr Herz darauf richten, als ob das etwas wahrhaft Großes und Beglückendes wäre. חַיִל (eig. Gewundenheit und Gedrungenheit = Kraft) kommt zu der Bed. Vermögen wie *facultas* (*facultates*) v. *facilis*, wogegen הוֹן ebendieselbe Bed. von dem Grundbegriff *levitas* aus gewinnt; נוּב sprossen oder eig. aufschießen geht wie arab. *nabata* aufschossen. wachsen, *nabara* erheben intr. heranwachsen und andere Verbalstämme dieser anfänglichen Wortsippe auf die √ נב sich erheben, aufsteigen zurück (vgl. Spr. 8, 18 הוֹן עָתֵק fortrückende d. i. bleibende und anwachsende Habe). Zwei große Wahrheiten sind dem D. göttlich besiegelt. Man übers. nicht: einmal hat Gott geredet, nun zweimal (Iob 40, 5. 2 K. 6, 10) hab ich das vernommen, sondern nach 89, 36: Eines hat Gott geredet, Zweies (ists), das ich vernommen, oder der Punktation, die hier wie 12, 8 (vgl. zu 9, 16) nicht zu beanstanden ist, gemäß: dies Zweies hab' ich vernommen. Es folgen wirklich zwei Gottesworte. Es sind die zwei großen Wahrheiten: 1) daß Gott die Gewalt über alles Irdische hat, daß also nichts ohne ihn geschieht und daß was wider ihn ist eher oder später erliegen muß; 2) daß ebendieses Gottes, des Allherrn (אֲדֹנָי), auch die Gnade ist, deren Energie sich eben nach seiner Allmacht bemißt und die denj., dem sie zugewendet ist, nicht erliegen läßt. Mit כִּי bestätigt der D. diese zwei Offenbarungssätze, welche Gott ihm eingeprägt, aus dessen gerechtem geschichtlichem Walten. Er vergilt dem Einzelnen gemäß seinem Thun *κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ*, wie Paulus Röm. 2, 6 nicht minder bekennt, als David, und sogar (s LXX) in dav. Worten. Es wird einem Jeden (לְאִישׁ *unicuique*, vgl. לָאִישׁ *homini* Spr. 24, 29) je nach seinem Verhalten vergolten, welches der Ausfluß seines Verhältnisses zu Gott ist. Wer sich wider Gottes Willen und Ordnung erhebt, der bekommt Gottes עֹז als niederschmetternde Strafmacht zu fühlen, und wer seinen Willen heilsbegierig in Gottes Willen ergab, der empfängt aus Gottes חֶסֶד als aus überschwenglicher Fülle den verheißenen Lohn der Treue: seine Ergebung wird Erlebung und sein Harren Gewährung.

PSALM LXIII.

Morgenlied eines Verfolgten in wasserloser Wüste.

2 Elohim, mein Gott bist du, frühe will ich dich suchen,
Es dürstet nach dir meine Seele, schmachtet nach dir mein Fleisch
In dürrem und mattem Lande ohne Wasser.

3 Also hab' ich im Heiligtum nach dir geschaut,
Zu sehen deine Macht und Herrlichkeit.
4 Denn besser ist deine Gnade als Leben,
Meine Lippen sollen dich lobpreisen.

5 Also will ich dich benedeien lebenslang,
In deinem Namen aufheben meine Hände.
6 Wie Markes und Fettes wird meine Seele satt,
Und mit jubelvollen Lippen lobsingt mein Mund.
7 Wenn ich dein gedenke auf meinem Lager:
Nachtwachen hindurch sinn' ich da dir nach.
8 Denn du bist geworden zum Beistand mir
Und in dem Schatten deiner Flügel kann ich jubeln.
9 Es hanget meine Seele dir hintennach,
Mich hält fest deine Rechte.

10 Jene zwar suchen auf Untergang hin meine Seele,
Werden aber hineinkommen in die Abgründe der Erde.
11 Man überliefert ihn in Schwertes Hände,
Besitztheil der Schakale werden sie.
12 Doch der König wird sich freun in Elohim,
Rühmen wird sich jeder, der bei ihm schwört,
Denn gestopft wird werden der Mund der Lügenreder,

Es folgt nun der dem Ps. 61 noch näher als Ps. 62 verwandte Ps. 63., der altkirchliche Morgenps., mit welchem der Psalmengesang des Sonntagsgottesdienstes begann.[1] Hier wie in Ps. 61 spricht David seine Sehnsucht nach dem Heiligtum aus, in beiden Ps. redet er von sich als König (s. *Symbol.* p. 56). Alle drei, Ps. 61—63., entstammen der absal. Zeit, denn durch die Ueberschr. *Psalm, von David, als er sich befand in der Wüste Juda* (auch LXX nach richtiger von Euthymios bevorzugter LA τῆς Ἰουδαίας, nicht τῆς Ἰδουμαίας) darf man sich nicht verleiten lassen, den Ps. mit den alten Ausll. in die saulische Zeit zu versetzen. In dieser konnte David sich nicht füglich המלך nennen und er verweilte ja, wie 2 S. c. 15—17 erzählt wird, auch in der absal. Zeit auf seiner Flucht vor Ueberschreitung des Jordans ein oder zwei Tage בערבות המדבר d. i. der Jerusalem nächstgelegenen Wüste Juda, jener traurigen Einöde, welche an der Westseite des todten Meeres sich hinzieht und zwar mehrere Thalschluchten aufweist, aber darin nur die trockenen Betten von Gießbächen, die nur manchmal in der Winterregenzeit sich mit Wasser füllen. Daß David mit den Seinen in dieser Gegend, die der Psalm עֲיֵפָה nennt, selber ein עָיֵף und doch keine Erfrischung findend, seinen ersten Aufenthalt nahm, lesen wir 2 Sam. 16, 2 vgl. 14. 15, 28. Die Ueberschr., so gefaßt, lichtet den ganzen Ps. und bewährt sich daran: der D. ist ein König, er sehnt

1) *Constit. apostol.* II, 59: ἑκάστης ἡμέρας συναθροίζεσθε ὄρθρου καὶ ἑσπέρας ψάλλοντες καὶ προσευχόμενοι ἐν τοῖς κυριακοῖς· ὄρθρου μὲν λέγοντες ψαλμὸν τὸν ξβ′ (LXIII), ἑσπέρας δὲ τὸν ρμ′ ((CXLI). Ebenso Athanasios *de virginitate:* πρὸς ὄρθρον τὸν ψαλμὸν τοῦτον λέγετε κτλ. und Basilios *ep. LXIII ad Neocaesar.:* ἡμέρας ἤδη ὑπολαμπούσης πάντες κοινῇ ὡς ἐξ ἑνὸς στόματος καὶ μιᾶς καρδίας τὸν τῆς ἐξομολογήσεως ψαλμὸν ἀναφέρουσι τῷ κυρίῳ. Deshalb heißt Ps. 63 geradezu ὁ ὀρθρινός (das Morgenlied) *Constit. apostol.* VIII, 37. Darauf daß er das sei, spielt Eusebios *in Ps.* 91 (92) p. 608 ed. Montf. an. In der syrischen Gottesdienstordnung ist er gleichfalls der Morgenpsalm κατ' ἐξ., s. Dietrich *de psalterii usu publico et divisione in ecclesia Syriaca* p. 3. Die LXX übers. אשחרך v. 2 πρὸς σὲ ὀρθρίζω und באשמרות v. 7 ἐν τοῖς ὄρθροις (*in matutinis*).

sich nach dem Gotte auf Zion, wo er ihn, den dort offenbaren, so gern geschaut hat, er ist verfolgt von Feinden, die es auf seinen Untergang abgesehen haben. Die Aussage, daß er sich in der Wüste befinde v. 2., ist also kein bloses Redebild, und wenn er seinen Feinden v. 11 in Aussicht stellt: *ein Besitz der Schakale werden sie werden*, so zeigt sich daran der Eindruck der Wüste auf die Gestaltung seiner Gedanken.

Wir haben hier das dav. Original oder doch Seitenstück zu dem korah. Psalmenpaar 42. 43 vor uns. Es ist ein Lied zartester Form und tiefinnigsten Inhalts, aber theilweise sehr schwieriger Auslegung. Hat man die Räthsel eines Psalms, annäherungsweise wenigstens, gelöst, so kommt uns der andere mit neuen Räthseln entgegen. Es ist nicht blos die dichterische Klassicität, die geistliche Tiefe, es ist auch diese halb durchsichtige und halb undurchsichtige Verschleierung, welche den Ps. eine so mächtige und immer gleiche Anziehungskraft verleiht. Sie sind unerschöpflich, es bleibt immer ein unentzifferter Rest und darum hat das Geschäft der Auslegung wenn auch einen Fortgang, doch kein Ende. Aber um wie viel schwieriger noch ist es, dieses geistliche Minnelied nachzubeten! Es gehört dazu eine gleicherweise minnende Seele, und im Grunde bedarfs einer solchen auch zum rechten Verständnis, denn *lingua amoris*, sagt der h. Bernhard, *non amanti barbara est.*

V. 2—4. Wenn es v. 2 hieße אֱלֹהִים אַתָּה אֲשַׁחֲרֶךָּ, so würden wir mit Böttch. nach Gen. 49, 8 (Ges. §. 121, 3) übers.: Elohim, dich such' ich, dich! Aber אֱלֹהִים אֵלַי ist keine übliche Gottesnamenverbindung, und die Behauptung, daß es sonst „Jahve, mein Gott bist du" (140, 7) heißen müßte, beruht auf Unkenntnis der elohimischen Psalmweise. אֱלֹהִים ist für sich allein Voc. und hat demgemäß *Mehupach legarmeh.* Das V. שְׁחַר bed. frühe anhebendes und also angelegentliches Suchen und Forschen (z. B. 78, 34). Man könnte meinen, daß es von dem Wurzelbegriff des Spaltens ausgehe (verw. שׁעַר wov. שַׁעַר Spalt = Thor); aber der Sprachgebrauch (vgl. Jes. 29, 20 Trg. = שקד) stempelt es zum Denominativ v. שַׁחַר Morgenroth (eig. Morgengrauen von dem Farbenwort שחר *nigricare*). Auch hier ist es, da v. 7 auf die Nacht zurückblickt, mit Bezug auf den anbrechenden Morgen gewählt, wie auch Jes. 26, 9 שְׁחַר dem אוֹר בַּלַּיְלָה zur Seite steht; LXX übers. also nicht unrichtig *πρὸς σὲ ὀρθρίζω* (vgl. *ὁ λαὸς ὤρθριζεν πρὸς αὐτόν* Lc. 21, 38) und Apollinaris schlägt den richtigen Ton an, wenn er seine Paraphrase beginnt:

Νύκτα μετ' ἀμφιλύκην σὲ μάκαρ μάκαρ ἀμφιχορεύσω
Nachts wenn der Morgen gegraut umkreist dich, Allsel'ger, mein Jubel.

Daß בְּאֶרֶץ s. v. a. בַּאֲשֶׁר בְּאֶרֶץ oder gar daß das ב *Beth essentiae* („als ein u. s. w.") sei, sind Ansichten, die nichts als nur etwa Trotz gegen die Ueberschrift zum Grunde haben: es ist die lechzende Sandsteppe gemeint, in der sich David befindet. Fraglich ist, ob man *languidus deficiente aqua* mit Rückbezug auf בְּשָׁרִי zu übersetzen hat, oder ob וְעָיֵף mit Rückfall in die männliche Grundform als zweites Adj. anzusehen ist. Dieser Genuswechsel ist nach 1 K. 19, 11. 1 S. 15, 9 syntaktisch zulässig. Die Accentuation setzt voraus, daß ועיף (welchem sie *Tarcha* gibt) eng mit ציה zusammengehöre. Und obwol צִיָּה 78, 17 und öfter Substantiv ist (das Sonnverbrannte), so ist doch nicht abzusehen, warum es in der häufigen Verbindung ארץ ציה nicht Adj. (sonnverbranntes

Land) sein sollte, wie auch רְמִיָּה bald Subj. bald weibliches Adj. ist. Also nicht: *in terra ariditatis et languidi* (*languoris*), sondern: *in terra arida et languida aquâ carente*. In einer Gegend, wo ihn ringsum sonnenverbrannte Dürre und eine aschfarbige eintönige Natur umgibt, die ihr unerquickliches Bild in sein gleichartiges Inneres wirft, dürstet seine Seele, schmachtet sein Fleisch nach Gott dem Lebendigen und Lebensborne; כָּמַהּ (mit zurückgezogenem Ton[1]) von verzehrendem Sehnen, welches die letzten Kräfte des Menschen aufzehrt, √ כמן wov. כָּמֵן und כָּמַס verbergen und also wie עָלַם, עָטַם von der Vorstellung der Umflorung ausgehend, arab. عَمٍ blind, dunkel, entfärbt und verblüfft s.

LXX und Theod. lesen irrig כָּמְהָה (wie oft!), wogegen A. *ἐπετάθη* und Symm. noch besser *ἰμείρεται* (das von Sehnsucht der Liebe übliche Wort) übers. Daß David solch lechzendes Verlangen nach Gott auch von seinem Fleische aussagen kann, ist nichts Kleines: man sieht daraus, daß der Geist in ihm die Herrschaft hat und das Fleisch nicht allein gewaltsam niederhält, sondern auch, so weit möglich, in den Bereich seines eignen Lebens hereinzieht, was bekanntermaßen in Trübsal, die uns dem Diesseits abtödtet, leichter ist als inmitten äußerer Glücksfülle. Der Gott, nachdem er an Seel' und Leib so liebessehnsuchtskrank ist, ist der auf Zion offenbare. Was nun das כֵּן v. 3 betrifft — eine Partikel, welche in der Physiognomie dieses Ps. ein so eigentümlicher Zug ist, wie אַךְ in der des vorigen —, so stehen zwei Begriffsbestimmungen zur Wahl: also = so als meinen Gott (Ew.) und: mit so sehnlichem Verlangen (wie z. B. Baur). Im ersteren Falle geht es auf das an der Spitze des Ps. stehende Bekenntnis אלהים אלי אתה zurück, im letzteren auf das so eben kund gegebene Verlangen nicht zwar in seiner dermaligen Besonderheit, aber in seiner Allgemeinheit. Diese Bez. auf das unmittelbar Voraufgegangene und nicht auf die Modalität des Obj., sondern der Stimmung verdient den Vorzug. „Also" ist hienach s. v. a. so nach dir verlangend. Die beiden כן v. 3. 5 stehen auf gleicher Linie und sind gleichen Inhalts. Der Wechsel des Perf. v. 3 und des Fut. v. 5 besagt, daß was ehedem des S. Lieblingsbeschäftigung war, dies auch in Zukunft sein wird. Auch בארץ ציה und בַּקֹּדֶשׁ stehen einander entgegen. Wie jetzt in dürrem Lande, so hat er vormals im Heiligtum Gott angeschaut d. i. ehrfürchtig und andächtig betrachtet. Nun brauchen wir לראות nicht gerundivisch (*videndo*) zu fassen, denn das Sehen ist die Folge des Anschauns Jes. 33, 20 und läßt sich also auch als Zweck desselben denken (vgl. 14, 2. Jes. 42, 18). Seine Contemplation war darauf gerichtet, einen Einblick in Gottes Wesen, so

1) In der Regel tritt Rückgang des Tons nur dann ein, wenn das folg. Wort seinen Hauptton nicht nur bei erster Sylbe, sondern beim ersten Buchstaben hat. Hienach ist z. B. in נָרֵעַ לָךְ Gen. 19, 19., עָנְתָה בָהּ 2 S. 1, 16 die Ultimabetonung beibehalten. Doch gibt es einige Ausnahmen von dieser Regel wie בָּחַר בְּךָ 1 Chr. 28, 10., עֲמַד זְבֻלָה Hab. 3, 11 und nach Chajug in seinem ס׳ חנקוד auch obiges כָּמַהּ לָךְ, neben welchem צָמְאָה לְךָ seine Ultimabetonung behauptet.

weit es der Creatur aufgedeckt ist, zu gewinnen oder, wie es hier heißt, seine Macht, die Alles überwindende und sich dienstbar machende, und seine Herrlichkeit, die Alles zu ehrfürchtigem Staunen hinreißende, zu sehen, zu sehen näml. in ihren sacrificiellen Ordnungen und sacramentlichen Selbstbezeugungen. Solches Verlangen nach Gott, welches jetzt in der vom Heiligtum abgelegenen Wüste um so heftiger ist, erfüllte und trieb ihn, denn Gottes Gnade ist besser als Leben, besser als das natürliche Leben (s. zu 17, 14), welches auch ein Gut und als Voraussetzung aller irdischen Güter ein sehr hohes Gut ist; Gottes Gnade aber ist ein höheres, ist das höchste Gut und das wahre Leben: diesen Gott der Gnade sollen seine Lippen lobpreisen, ihm gilt sein Morgengesang, denn was wahrhaft beglückt und wonach er, wie vormals, so auch jetzt einzig und allein verlangt, das ist die Gnade (חֶסֶד) dieses Gottes, deren unendlicher Werth sich nach der Größe seiner Gewalt (עֹז) und Glorie (כָּבוֹד) bemißt. Der *ἀσυνδέτως* angeschlossene Satz 4^b verhält sich zu 4^a ebenso als Folgerung, wie אשתחוה אלהים אלי אתה in v. 2 zu. Das Suff. ist in וְאֶשָּׂא כַפַּי mit der ursprünglichen emphatisch gebrauchten Pluralform *ân* verbunden wie Jes. 60, 7. 10. Jer. 2, 24.

V. 5—9. Diese Str. nimmt das כֵּן v. 3 wieder auf: so sehnlich verlangend ist er auch für alle Zukunft auf Gott gerichtet, in so brünstigem Verlangen nach Gott will er ihn benedeien in seinem Leben d. i. dieses ganz damit erfüllen (בְּחַיָּי wie 104, 33. 146, 2 vgl. Bar. 4, 20 *ἐν ταῖς ἡμέραις μου*) und in seinem Namen d. i. diesen anrufend und auf diesen sich berufend die Hände zum Bittgebet erheben. Die Beschäftigung mit Gott macht ihn, wenn er auch wie jetzt in der Wüste leiblich darben muß, satt und froh, wie die fetteste markigste Speise: *velut adipe et pinguedine satiatur anima mea.* Gussetius und Frisch folgern aus Lev. 3, 17, 7, 25., daß *spirituales epulae* gemeint sind. Und allerdings kann der D. nicht die Opfermahlzeiten (Hupf.) im Sinne haben, denn das חֵלֶב der Schelamim kommt ja auf den Altar und ist dem Genusse entzogen. Uebrigens aber bindet sich die Thora selbst in ihrem Ausdruck nicht buchstäbisch an jenes Verbot des thierischen Fettes, s. Dt. 32, 14 vgl. Jer. 31, 14. So ist auch hier חֵלֶב וָדָשֶׁן Bez. eines Mahles von wolgenährten strotzenden Thieren. Wie nach dem nahrhaftesten und schmackhaftesten Mahle fühlt er sich innerlichst gesättigt, mit Jubellieder-Lippen (*acc. instrum.* nach Ges. §. 138 Anm. 3) d. i. jubelvollen, hymnisch gestimmten lobsingt sein Mund. Was nun v. 7 folgt, fassen wir nicht mehr wie früher als nachgebrachten Vordersatz (wie Jes. 4, 3 f.): wenn ich gedacht .. über dich nachsann, sondern so daß 7^a Vordersatz und 7^b Nachsatz ist, vgl. Iob 9, 16: wenn ich auf meinem Lager (רִצּוּעָי poëtischer Plur. wie 132, 3 und nach der Lesung des Chronisten 1 Chr. 5, 1 auch Gen. 49, 4) dein gedenke (*meminerim* Ew. §. 355^b) — sagt er jetzt wo die Morgennachtwache im Uebergang zum Morgen begriffen ist — so sinn' ich in Nachtwachen (Symm. *κατὰ ἑκάστην φυλακήν*) oder Nachtwachen hindurch (wie בְּחַיָּי v. 5) über dich d. h. so ist es keine flüchtige Erinnerung, sondern sie fesselt mich dermaßen, daß ich einen großen Theil der Nacht damit zubringe, mich

in dich meditirend zu versenken. An Stoff fehlts ihm nicht: denn Gott ist ihm zu Hülfe (*auxilio*, s. zu 3, 3) geworden, er hat ihn in diese Wüste gerettet, und wolgeborgen unter dem Schatten seiner Flügel (s. zu 17, 8. 36, 8. 57, 2), der ihm Kühlung in der Hitze der Anfechtung und Schirmung vor den Verfolgern gewährt, kann er jubeln (אֲרַנֵּן Potentialis). Es besteht zwischen ihm und Gott ein Wechselverhältnis thätiger Liebe. Absichtlich stoßen אַחֲרֶיךָ und בִּי nach dem Schema der Kreuzstellung (Chiasmus) hart aneinander: er hangt Gotte an, ihm hintennach (*constr. praegnans* wie z. B. 22, 22[b]) d. i. ihm überall hin folgend und ihn nicht lassend, wenn er sich ihm entziehen will, und hinwieder hält ihn Gottes Rechte fest (תָּמְכָה verw. סָמַךְ mittelst Aufdrückens festhalten), ihn nicht lassend, nicht seinen Feinden überlassend.

V. 10—12. Gegen diese wendet sich die Schlußstr. Mit וְהֵמָּה (*et illi* vgl. 20, 8 f.) hält er seiner eignen Person, wie 59, 16 f. 56, 7 f., die Partei der Feinde entgegen, denen er in die Wüste gewichen ist. Es fragt sich ob לְשׁוֹאָהּ nach 35, 17 auf den Verfolgten (mein Leben zu zerstören) oder mit Hupf. auf die Verfolger (zu ihrer eignen Zerstörung, sich selber zum Verderben) bezogen sein will. Da והמה יבקשו נפשי keinen Gegensatz zu v. 8 f. bildet und auch durch לשואה „mir zum Untergang“ kein Gegensatz wird und da sich לשואה יבקשו נפשי auch nicht als Relativsatz fassen läßt: und jene welche (Böttch. u. A.), was den Parallelismus aufhebt und syntaktisch (näml. ein elliptischer Relativsatz nach חיא u. dgl.) ohne Beispiel ist: so ist mit Hupf. Moll u. A. „sich zum Untergang“ zu erkl.; לְשׁוֹאָתָם zu sagen war nicht nöthig, da 10[b] die Zweideutigkeit (viell. wie Riehm bem. eine beabsichtigte) sofort hebt. Ueber שׁוֹאָה s. zu 35, 8. LXX welche εἰς μάτην übersetzt liest לַשָּׁוְא unnütz d. i. ohne zum Ziele zu gelangen, was mit לשואה auf gleichen Sinn hinauskommt; übrigens sind שוא (wov. שָׁוְא wie מָוֶת v. מות) und שאה Ein Verbalstamm. Die Futt. von יָבֹאוּ an sind vorhersagend, nicht anwünschend zu fassen; jenes ist dem stillen sanften Charakter des ganzen Liedes angemessener. Es wird ihnen gehn wie der Rotte Korah. תַּחְתִּיּוֹת הָאָרֶץ heißt das Erdinnere bis in seine tiefsten Gründe; diese Bed. gilt auch für 139, 15. Jes. 44, 23.[1] Die RA הִגִּירוּ עַל־יְדֵי חֶרֶב hier und Jer. 18, 21. Ez. 35, 5 (*Hi.* nicht von גָּרַר schleifen, zerren, sondern dem wurzelgleichen נָגַר sich schleifend bewegen, fließen) bed. eig. hingießen auf = in die Hände (Iob 16, 11) d. i. hingeben (הִסְגִּיר) in die Gewalt des Schwertes; *effundent eum* ist (ähnlich wie Iob 4, 19. 18, 18. Lc. 12, 20) s. v. a. *effundetur*, die Enallage wie 5, 10. 7, 2 f. und häufig: der Sing. geht auf jedweden Einzelnen der gleichartigen Menge oder

1) Dort bei Jes. sind die Tiefen der Erde gemeint (LXX θεμέλια τῆς γῆς), die Erde bis in ihr Innerstes mit ihren Höhlen, Schlünden, Schachten. Der Ap. aber Eph. 4, 9 meint unter τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς nichts anderes, als was a. u. St. bei LXX τὰ κατώτατα τῆς γῆς genannt wird: das Erdinnere = Unterwelt, wie er von (meines Wissens) allen griech. Vätern verstanden wird; der Compar. κατώτερος ist wie ἐνέρτερος gebraucht, οἱ ἐνέρτεροι sind bei Aeschylus die Unterirdischen.

auf diese selbst als *persona moralis*. Der König aber, der jetzt aus Jer. an die Wohnstätte der Schakale verbannt ist, wird, während jene Theil (מְנָת = מְנָוֶת) d. i. Beute der Füchse oder wol vielmehr Schakale[1] werden (s. die Erfüllung 2 S. 18, 7 f.), in Elohim sich freuen. Rühmen wird sich jeder bei ihm Schwörende. Theodoret versteht das vom Schwure *κατὰ τὴν τοῦ βασιλέως σωτηρίαν*. Hgst. vergleicht den Schwur חֵי פַּרְעֹה Gen. 42, 15. Auch Ew. §. 217f setzt diese Erklärung als unzweifelhaft voraus. Aber der Israelit soll bei dem Namen Jahve's schwören und bei keinem andern Dt. 6, 13. Jes. 65, 16 vgl. Am. 8, 14. Warum hieße es, wenn der König gemeint wäre, nicht lieber חֹנְשָׁבַע לוֹ wer ihm schwörend huldigt? Syntaktisch läßt sich die Bez. des בּוֹ nicht entscheiden. Heinr. Moeller (1573) sagt von dem auf den König bezogenen בּוֹ: *peregrinum est et coactum* und A. H. Franke in seiner *Introductio in Psalterium* sagt von dem auf Elohim bezogenen בּוֹ: *coactum est*. Sprachlich sind beide Beziehungen zulässig, sachlich aber nur die letztere. Es ist, wie überall, Schwur bei Gott gemeint. Wer, ohne sich abwendig machen zu lassen, bei Elohim, dem Gott Israels, dem Gotte Davids seines Gesalbten, schwur und also ihn als den über alles Erhabenen anerkannte, der wird sich rühmen, indem sich thatsächlich zeigt, wie wolbegründet und weise diese Anerkennung war. Er wird sich rühmen, denn verstopft, gewaltsam geschlossen wird (יִסָּכֵר, nicht wie es nach der Masora zu Gen. 8, 2 scheinen könnte יִשָּׁכֵר, s. Norzi) der Mund der Lügenredenden, die mit dem Vertrauen zu dem Christus Gottes zugleich die Gotte selbst gebührende Ehrfurcht lügnerisch untergraben haben. Aehnlich schließt der ebendeshalb hier folgende Ps. 64.

PSALM LXIV.

Anrufung göttlichen Schutzes gegen menschliche Falschheit.

2 **Höre, Elohim, meine Stimm' in meinem Klagen,**
Vor des Feindes Schrecknis wolle waren mein Leben,
3 **Mich verbergen vor dem Geheimbund der Bösewichter,**
Vor der lärmenden Menge Unheilverübender,
4 **Welche schärfen gleich dem Schwerte ihre Zunge,**
Spannen ihren Pfeil, bittere Rede,
5 **Zu schießen in Schlupfwinkeln auf den Biedren —**
Plötzlich schießen sie auf ihn und scheun sich nicht.

6 **Sie festigen sich böse Abrede,**
Erklären Fallstricke legen zu wollen,
Fragen, wer zusehn könne ihnen.

1) Schagal, Schakal ist persisch-türkisch und hat mit שׁוּעָל arab. ثُعَالَة oder ثَعْلَب gar nichts zu schaffen. Der genaue hebr. Name des Schakal ist אִי wie noch jetzt im Arab. واوى der Heuler.

7 Sie grübeln Bubenstücke aus —
Haben fertig gebracht schlau geplanten Plan,
Und eines Mannes Inneres und Herz ist tief!
8 Aber Elohim wird sie schießen mit dem Pfeile,
Plötzlich entstehen ihre Wunden.
9 Und sie müssen hinstürzen, über sie kommt ihre Zunge,
Es schütteln sich alle die ihnen zusehn.
10 Da fürchten alle Menschen und verkünden Elohims That,
Und sein Werk durchschaun sie.
11 Freu'n wird sich der Gerechte in Jahve und trau'n in ihn,
Und rühmen werden sich alle Herzensgeraden.

Selbst Hilarius beginnt die Auslegung dieses Ps. mit den Worten *Psalmi superscriptio historiam non continet*, um von vornherein allem Historisiren zu entsagen. Der Midrasch bemerkt, daß er auf Daniel passe, den von den Satrapen mittelst eines fein ausgesponnenen Anschlags in die Löwengrube gebrachten. Das ist auch wahr, aber nur eben deshalb, weil er spezieller Züge ermangelt und sich keiner der beiden großen Leidenszeiten Davids mit Sicherheit eingliedern läßt.

V. 2—5. Er beginnt oktastichisch wie er auch schließt. Das inf. Nom. שִׂיחַ bed. das Klagen nicht in Schmerzenslauten, sondern Schmerzensreden; LXX (hier und 55, 3) zu allgem. ἐν τῷ δέεσθαί με. Des Feindes פַּחַד ist der von ihm ausgehende (vgl. חֶרְפַּת אָדָם Spr. 29, 25). Der gattungsbegriffliche Sing. אוֹיֵב besondert sich sofort in der näheren Beschreibung pluralisch. סוֹד ist der Club oder die Clique, רִגְשָׁה (targ. = הָמוֹן z. B. Ez. 30, 10) der lärmende Haufe. Die Perf. nach אֲשֶׁר sagen was sie nach wie vor thun, vgl. 140, 4 u. 58, 8., wo wie hier das Treten oder Spannen vom Bogen auf den Pfeil übertragen ist. דָּבָר מָר (nicht הֵבִיר wie Trg. liest) ist dem Bilde beigefügte Deutung wie 144, 7 (vgl. auch Jer. 9, 2: sie spannen ihre Zunge, ihren Lügen-Bogen). Indes ist auch gegen die Construction: die gespannt als ihren Pfeil bittere Rede (Hupf. Riehm) nichts einzuwenden. Das Bittere heißt מַר √מרר *stringere* vom strengen adstringirenden Geschmacke, hier tropisch von wehe thuender (pfeil- oder stiletartig) verwundender Rede *πικροὶ λόγοι*. Mit dem *Kal* לְיַרּוֹת (11, 2) wechselt das *Hi.* יוֹרֵהוּ. Mit פִּתְאֹם macht die Schilderung einen neuen Ansatz. Das assonirende וְלֹא יִירָאוּ meint daß sie das thun ohne alle Scheu also auch ohne Scheu vor Gott (55, 20. Dt. 25, 18).

V. 6—7. Die böse Rede ist eins mit der bitteren v. 4, dem Pfeil den sie abdrücken wollen. Diese böse Rede, hier Abrede (Verabredung), machen sie sich *sibi* fest, indem sie auf alle Weise die wirksame Ausführung sichern. סִפֵּר (häufig von der schneidenden Sprache der Gottlosen 59, 13. 69, 27 vgl. talm. סְפַר לָשׁוֹן שְׁלִישִׁי dreizüngig d. i. verleumderisch reden) ist hier mit לְ dessen verbunden, worauf ihr stolzes freches Reden abzielt. An Gott den Allsehenden kehren sie sich dabei nicht: sie sagen (fragen), *qui conspiciat ipsis.* Man braucht לָמוֹ nicht für לוֹ zu nehmen (Hitz.), auch ist es nicht Dativ-Obj. statt des Acc., sondern es ist ethischer Dat.: wer sehe oder zusehe ihnen d. i. irgendwelchen Einfluß auf sie übend. Die Fragform ist nicht die direkte (59, 8), sondern indirekte, in welcher מִי *seq. fut.* in einfach futurischem (Jer. 44, 28) oder potentialem Sinne (Iob 22, 17. 1 K. 1, 20) üblich ist.

Ueber עוֹלֶה s. 58, 3. Fraglich ist, ob חָמְנוּ[1] erste Person (= חָמֹנִי) wie Num. 17, 28. Jer. 44, 18., oder dritte wie Thren. 3, 22 (חָמּוּ, welches aufgelöst zunächst חָמְמוּ und dann transponirt חָמְמוּ wie מָצָנְרָה = מָצָנְרָה = מְצָרָה Jes. 23, 11 lautet). Die von Kennicot und de Rossi notirte LA חָמְנִי, von welcher Raschi ausgeht und nach welcher Lth. übers., hat keinen der ältesten Zeugen für sich, paßt nicht als Regens und ist nichts als unwillkürliche Erleichterung. Da תָּמַם gew. fertig werden, aber doch auch wenigstens einmal Jer. 27, 8 fertig machen bed., so läßt sich חֵפֶשׁ מְחָפָשׁ entw. für sich nehmen und je nachdem man חמנו als 1. oder 3. Person faßt übers.: sie klügeln Schurkereien aus: „wir sind fertig, ein kluger Streich ist ausgeklügelt, und des Menschen Inneres und Herz ist tief!“ oder da die eintretende Selbstrede durch nichts indicirt ist: sie klügeln Schurkereien aus, sind fertig — ein fein ausgeklügelter kluger Streich (Nominativ des Resultats) — oder mit trans. Bed. des חמנו: die haben fertig gebracht einen u. s. w. (Hupf. Riehm Moll). Dies ist das Einfachste. Ironisch fügt der D. hinzu: des Menschen Inneres und Herz ist (ja freilich) tief. Die Form חָמְנוּ für חָמּוּ befremdet nicht, da die Ps. da wo sie das sündliche Treiben der Gottlosen schildern sich in sprachlichen Sonderbarkeiten gefallen. Sie stellt Uebergang des *mm* in *mr* wie im Griechischen dar und entspricht den mouillirten Formen דַּלְוּהּ für דַּפּוּ Spr. 26, 7 und דַּרְוֹשׁ Ezr. 10, 16., wenn anders dieses aus pielischem *l'darroš* entstanden ist (vgl. Böttcher §. 1123, 4). Zu וְלֵב (nicht וָלֵב) = (אִישׁ) וְלֵב = וְלִבּוֹ vgl. 118, 14[a]; die steigernde Verbindung חֵפֶשׁ מְחָפָשׁ ist wie Jes. 28, 16 vgl. Ex. 12, 9. Spr. 30, 24.

V. 8—11. Tief ist des Menschen Herz und Inneres, aber nicht zu tief für Gott den Herzenskündiger Jer. 17, 9 f. Dieser wird die Feinde seines Gesalbten ebenso urplötzlich, als sie es ihm zugedacht hatten, mit dem Todesstoß überraschen. Die folgenden *futt. consec.* stellen das Künftige mit der Gewißheit einer gesch. Thatsache als aus der Tücke der Feinde hervorgehende Vergeltung dar. Nach der Accent. ist v. 8 zu übers.: „da wird sie schießen Elohim, ein plötzlicher Pfeil werden ihre Wunden“. So zuletzt Hupf., aber wie kopfzerbrecherisch ist der Sinn, der sich hinter diesem Satze versteckt! Schon Trg. u. jüd. Ausll. verbinden anders: da wird sie schießen El. mit Pfeilen plötzlich, wobei aber, weil 8[b] zu knapp und kahl ausfällt, פִּתְאֹם in Ged. zu diesem Versgliede wiederholt werden soll, was sich selbst widerlegt. Man interpungire mit Ew. Hitz. Riehm: da schießt sie Elohim mit dem Pfeile, plötzlich entstehen (treten in Wirklichkeit) מַכּוֹתָם ihre Wunden (vgl. Mi. 7, 4), derer näml., welche ihrerseits das Mordgeschoß zu plötzlichem Treffschuß gegen den Biederen gerichtet hatten. Schwieriger noch ist 9[a]. Die accentgemäße Erklärung Kimchi's: *et corruere facient eam super se, linguam suam* ist unausstehlich; das auf לְשׁוֹנָם bezügliche proleptische Suff. (Ex. 2, 6. Iob 33, 20) müßte weiblich lauten (s. zu 22, 16) und „die eigne Zunge über sich herstürzen machen“ ist ein bizarres Fan-

1) חָמְנוּ in Baers *Psalt.* 1861 ist ein aus dem Heidenheims herübergewanderter Fehler.

tasiestück. Das obj. Suff. wird also *per enallagen* auf den Feind gehen. Aber nicht so (wie früher Hitz., der jetzt durch Textänderung nachhilft): „und es fällen sie die, über welche ihre Zunge erging." Diese Gerichtsvermittelung ist zusammenhangswidrig und auch das feierlich ernste עָלֵימוֹ geht gleich dem יהוה wahrscheinlicher auf die Feinde, als auf die Befeindeten. Besser Ew. Hgst.: „und man stürzt ihn, indem ihre Zunge d. i. die Sünde ihrer eignen Zunge, womit sie Andere vernichten wollten, über sie selber kommt." Das Subj. von וַיָּנִדּוּ sind wie 63, 11. Iob 4, 19. 7, 3. Lc. 12, 20 unbenannt bleibende, Gotte dienstbare Gewalten und der Ged. עָלֵימוֹ לְשׁוֹנָם (Umstandssatz) ist wie 140, 10., wo in gleichem Zus. sich ebenso seltsam schroffer Lapidarstil findet. In 9^b ist davon auszugehen, daß רָאָה בְּ in solchem Zus. die wolgefällige Betrachtung der gerechterweise Gestraften und unschädlich Gemachten bed. Wer aber so verweilend in Augenschein nimmt, der macht sich eben nicht flüchtig davon; הִתְנוֹדֵד bed. hier nicht „sich flüchten" (Ew. Hitz.), sondern sich schütteln, wie Jer. 48, 27., näml. den Kopf schütteln 44, 15. Jer. 18, 16 — der bekannte (s. 22, 8) Gestus schadenfrohen höhnischens Staunens. Der Beifall gilt nach v. 10 Gotte dem Gerechten. Und mit der Freude über sein, des Herausgeforderten, gerechtes Eingreifen verbindet sich Furcht vor gleichem Strafgeschicke. Die vor Augen liegende Gottesthat richterlicher Vergeltung wird ein Segen für die Menschheit. Von Mund zu Mund überliefert, wird sie ein warnendes Notabene. Für den Gerechten insonderheit wird sie eine trost- und freudenreiche Glaubensstärkung. Jahve's Gericht ist des Gerechten Erlösung. So freut sich denn dieser in seinem Gott, welcher die Geschichte dergestalt richtend und erlösend zur Heilsgeschichte macht, und birgt sich in ihn um so vertrauensvoller, und alle Redlichen rühmen sich, näml. Gottes, der das Herz ansieht und sich thatsächlich zu denen bekennt, deren Herz geradaus auf ihn gerichtet ist und nach ihm sich richtet. An die Stelle der prophetischen referirenden *futt. consec.* treten hier einfache *futt.* und dazwischen ein *perf. consec.* als Ausdruck dessen, was dann geschehen wird, wenn das prophetisch Gewisse geschehn ist.

PSALM LXV.

Danklied für bescherten Sieg und Segen.

2 Dir wird Ergebung als Lobpreis, Elohim, in Zion
Und dir bezahlt man Gelübde.
3 Gebet-Erhörender! zu dir kommt alles Fleisch herzu.
4 Haben Fälle von Missethaten übermannt mich —
Unsere Frevel du, du sühnest sie.
5 Heil dem Erkornen nah dir zu bewohnen deine Vorhöfe!
Genießen wolln wir das Gute deines Hauses, deines heil'gen Tempels!!

6 In furchtbaren Gerechtigkeitsthaten erhörst du uns, unser Heilsgott,
Zuversicht aller Erdenenden und fernsten Meers,
7 Der Berge feststellt durch seine Kraft, mit Macht gegürtet,

8 Beschwichtigt das Gedröhn der Meere, ihrer Wellen Gedröhn
Und das Tosen der Nationen.
9 Darum fürchten sich der Erdgrenzen Bewohner vor deinen Zeichen,
Die Ausgangsstätten des Morgens und Abends machst du jubeln.

10 Du hast heimgesucht das Land, daß es überströmte,
Reichlich stattetest du es aus.
Elohims Quellborn ward voll von Wassern —
Du richtetest her ihre Feldfrucht, denn so recht richtetest du es her;
11 Des Landes Furchen durchfeuchtend, einweichend dessen Aufgepflügtes.
Durch Regenschauer flößtest du es locker;
Sein Gewächs segnetest du.

12 Du hast gekrönt das Jahr deiner Güte
Und deine Geleise triefen von Fett.
13 Es triefen die Auen der Steppe
Und mit Frohlocken gürten sich die Hügel.
14 Bekleidet haben sich die Anger mit Herden
Und die Thäler hüllen sich in Korn —
Alles jauchzet, alles singet.

In diesem Ps., dessen Anschluß an den vorigen schon durch das hervorstechende וַיִּרְאוּ beider 64, 10. 65, 9 erklärlich wird, treffen wir auf gleiche Ineinanderschlingung von Natürlichem und Geschichtlichem wie in Ps. 8. 19. 29. Die um das Heiligtum auf Zion gescharte Gemeinde preist ihren Gott, durch dessen Gnade ihre gefährdete Weltstellung gerettet ist und durch dessen Güte sie sich wieder in Frieden von verheißungsreichen Fluren umgeben sieht. Ueber dem Segen, den sie im Natürlichen empfangen, vergißt sie nicht der Gebetserhörung, die sie in ihrer Bez. zur Völkerwelt erlebt hat. Sein Walten in der Geschichte und sein Walten in der Natur spiegeln sich für sie eins im andern. Hier wie dort sieht sie die allmächtige und reiche Hand des Einen, der Gebet erhört und Sünden sühnt und durch Gericht hindurch seiner Liebe Bahn bricht. Die Rettung, die sie erfahren, gereicht dem Gott ihres Heils zur Anerkennung unter den fernsten Völkern, die heilsamen Folgen des Eingreifens Jahve's in die Weltbegebenheiten erstrecken sich äußerlich wie innerlich weit über die Grenzen Israels, es scheint also Entlastung Israels und überhaupt der Völker vom Drucke einer Weltmacht gemeint zu sein. Der Frühling des dritten Jahres Jes. 37, 30., wo Juda den Sturz Assurs hinter sich und wieder der Ernte zureifende Fluren vor sich hatte, bietet für den Doppelinhalt des Ps. die geeignetste zeitgesch. Basis. Die Ueberschr. *Dem Sangmeister, ein Psalm, von David ein Gesang* (vgl. 75, 1. 76, 1) macht uns daran nicht irre. Denn alle לְדָוִד überschriebenen Ps. von David abzuleiten halten auch wir für unkritisch. In vielen HSS (Complut. Vulg.) hat der Ps. neben *Εἰς τὸ τέλος ψαλμὸς τῷ Δαυὶδ ᾠδή* die Beischrift *ᾠδὴ Ἱερεμίου καὶ Ἰεζεκιήλ, (ἐκ) τοῦ λαοῦ τῆς παροικίας ὅτε ἔμελλον ἐκπορεύεσθαι.* Oberhalb des folg. Ps. hätte sie Sinn, hier aber keinen.

V. 2—5. Preis Gottes ob der Gnade, mit der er von Zion aus waltet. Die LXX übers. *σοὶ πρέπει ὕμνος*, aber הוֹמִיָּה *tibi par est h. e. convenit laus* (Ew.) ist kein Sprachgebrauch (vgl. 33, 1. Jer. 10, 7), welchem in diesem Sinne יָאֲתָה und נָאוָה zur Verfügung standen. דְּמִיָּה bed. nach 22, 3 Schweigen und als ethischer Begriff Ergebung 62, 2. Der Wortstellung nach gibt es sich als Subjekt, תְּהִלָּה als Präd.; die Accente setzen wenigstens (*Illuj, Schalscheleth*) Bez. des einen Worts als Prädicats auf das andere als Subj. voraus, also nicht: dir

gebührt Ergebung, Lob (Hgst.), sondern: dir ist Ergebung Lobpreis d. i. Ergebung wird dir als Lobpreis (zutheil oder dargebracht). Gleichen Sinn gewinnt Hitz. durch die Textänderung: לְךָ דְמִית תְּחַלָּה, wogegen dies daß הַלָּל לְ nirgends im Psalter, sondern nur beim Chronisten vorkommt. Und da die Zusammengehörigkeit von לְךָ תְהִלָּה (40, 4) einleuchtet, so brauchte der D., indem er דְּמִיָּה als das was Gotte in Zion als Lobpreis zutheil wird dazwischen schiebt, keine Zweideutigkeit zu fürchten. דְּמִיָּה ist die Gottesergebenheit welche auf ungeduldiges Vorgreifen und Eingreifen verzichtend Gotte ihre Sache anheimstellt und Ihn für sich handeln läßt (Ex. 14, 14). Das 2. Satzglied besagt daß dieser Lobpreis frommer Resignation nicht unerwidert bleibt. Wie Gott in Zion durch Gebet gepriesen wird, welches den eignen Willen still in den seinigen ergibt, so werden ihm auch, indem er solches Gebet erfüllt, Gelübde entrichtet. Daß dabei an Gebetserhörungen gedacht ist, zeigt v. 3., wo Gott „Gebets-Erhörer" angeredet wird. Zu ihm als solchem und zwar, wie עָדֶיךָ besagt (vgl. Jes. 45, 24), ohne anderwärts Hülfe zu finden, bis zu ihm sich Bahn brechend kommt alles Fleisch d. i. die ganz und gar abhängigen, in sich selbst ohnmächtigen und hülflosen Menschen nehmen samt und sonders (ausgen. nur die, welche verderben wollen oder verzweifeln) zu ihm ihre letzte Zuflucht. Vor allem ist es das Gebet um Sündenvergebung, welches er gnädig erhört. Auf das Perf. 4^a folgt 4^b das Fut.; jenes formirt einen dem Sinne nach hypothetischen Vordersatz: gesetzt daß die Fälle von Verschuldungen mir übermächtig d. h. (vgl. Gen. 4, 13) eine unerträgliche Bürde geworden, so bist du es, der unsere Uebertretungen (als der allein es thun kann und auch thun will) sühnet (כִּפֶּר in dem überwiegenden Sinne des Vergebens, welchen das auf gleichen Wurzelbegriff des Ueberdeckens zurückgehende غفر hat). דִּבְרֵי ist so wenig als 35, 20. 105, 27. 145, 5 vgl. 1 S. 10, 2. 2 S. 11, 18 f. bedeutungslos: es zerlegt den Thatbestand in seine einzelnen Fälle und Umstände. Wie gut hat es somit derj., welchen (erg. אֲשֶׁר) Gott erwählt und nahe bringt d. i. in seine Nähe versetzt, daß er bewohne seine Vorhöfe (Fut. im Werthe eines Absichtssatzes wie z. B. Iob 30, 28, s. dort) d. i. dort, wo Er thront und sich offenbart, sein wahres Heim habe und wie daheim sei (s. 15, 1). Dieses Vorzugs ist innerhalb der Völkerwelt die um Zion gescharte Gemeinde gewürdigt, die sich deshalb im seligen Bewußtsein dieser ihrer Bevorrechtung aus freier Gnade (בחר) ermuntert, die Gnadengüterfülle (טוּב) des Hauses Gottes, des Heiligen ἅγιον seines Tempels d. i. seines h. Tempels (קֹדֶשׁ wie 46, 5 vgl. Jes. 57, 15) in vollen Zügen zu genießen (שָׂבַע mit בְּ wie 103, 5), denn für alles, was Gottes Gnade darbietet, dankt man nicht besser, als daß man darnach hungere und dürste und die arme Seele damit sättige.

V. 6—9. Preis Gottes ob der Gnade, die Israel als Volk unter den Völkern erlebt hat. Das Fut. תַּעֲנֵנִי bekennt präsentisch eine fortwährend gültige Erfahrungsthatsache. נוֹרָאוֹת könnte nach 20, 7 wie 139, 14 Acc. der näheren Bestimmung sein, aber warum nicht nach 1 S. 20, 10.

Iob 9, 3 zweiter regirter Acc.? Gott erhört seines Volks Gebet überschwenglich. Er erwidert diesem נוֹרָאוֹת furchtbare Thaten. näml. בְּצֶדֶק in streng den Willen seiner Heiligkeit durchführendem Walten (z. zu Jer. 42, 6), hier gegen die Zwingherrn seines Volks, so daß er fortan überall auf Erden aller Bedrückten Vertrauensgrund ist. „Meer (יָם Constr., wie öfter, mit beibehaltenem *ā*) der Fernen" ist das ferngelegener Gegenden (vgl. 56, 1). *Significatur,* bem. Venema, *Deum esse certissimum praesidium, sive agnoscatur ab hominibus et ei fidatur, sive non* (also ähnlich wie *γνόντες* Röm. 1, 21. Psychol. S. 347). Aber dem Zus. und der subjektiven Begriffsfärbung nach ist מִבְטָח וגו׳[1] von der gläubigen Anerkennung zu verstehen, welche der Gott Israels durch seine richterlich-erlöserische Selbstbezeugung in der gesamten Menschheit gewinnt (vgl. Jes. 33, 13. 2 Chr. 32, 22 f.). In der Natur- und Menschenwelt erweist er sich als der Machtumgürtete, dem alles sich fügen muß. Er, der Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt, ist es, der die Berge feststellt (vgl. Jer. 10, 12) und das Brausen des Weltmeers stillt. Bei den Bergkolossen mag der D. schon die Weltmächte (s. Jes. 41, 15) im Sinne haben; bei den Meeren bringt er diese allegorische Gedankenverknüpfung zum Ausdruck. Das Gedröhn der Meereswogen und den wilden Lärm der Völkermasse des Weltreichs, beide beschwichtigt des Gottes Israels Dräuen (Jes. 17, 12—14). Wenn Er das stolze Weltreich stürzt, dessen Tyrannei die Erde weit und breit zu fühlen bekam, so wird die Ehrfurcht vor ihm und der Jubel über das Ende der Knechtschaft (s. Jes. 14, 3—8) allgemein. אוֹתֹת (von dem urspr. *fem.* אוֹת = *ăwăjat* v. אָוָה bezeichnen Num. 34, 10) *σημεῖα* heißen hier seine wundersamen Eingriffe in die irdische Geschichte. קְצָוֶיךָ v. 6 (auch Jes. 26, 15) lautet außer Annexion קְצוֹת. „Ausgangsstätten des Morgens und Abends" sind Ost und West mit Bezug auf ihre Bewohner. Irrig versteht Lth. מֹוצָאֵי (mit Tonrückgang auf *penult.* wie Jes. 41, 18) geradezu von den Geschöpfen, welche Morgens und Abends *„webern"* d. i. sich fröhlich hin- und herbewegen. Es sind die Gegenden gemeint, von wo der Morgen an- und der Abend hereinbricht. Inwiefern von der Abendsonne בּוֹא nicht יָצָא gesagt wird, ist die Verbindung zeugmatisch, aber nur gewissermaßen, denn מבוא ערב (Ew.) sagt man auch nicht. Richtig Perret-Gentil: *les lieux d'où surgissent l'aube et le crepuscule.* Diese beiden versetzt Gott in Jubel, indem er dem Kriegsgetöse Ruhe gebietet.

V. 10—14. Preis Gottes ob des diesjährigen reichen Segens, den er auf das Land seines Volkes gelegt hat. In v. 10—11 wird Gotte dafür gedankt, daß er den zum Pflügen (s. Jes. S. 389 f.) und zum Gedeihen der Aussaat erforderlichen Regen gespendet, so daß wie v. 12—14 besagen die Aussicht auf eine reiche Ernte vorhanden ist. Diese selbst ist, wie aus 14[b] hervorgeht, noch nicht eingeheimst. In v. 10—

1) Nach Masora und *Michlol* 184[a] ist hier (wie auch Spr. 25, 19) trotz des *st. const.* מִבְטָח zu schreiben. Ebenso מִשְׁקָל Ezr. 8, 30 (wo Norzi sich auf Abulwalîd beruft).

11 ist alles Rückblick, in v. 12—14 alles Schilderung des vor Augen stehenden Segens, den Gott auf das nun zu Ende gehende Jahr gelegt hat. Wären freilich die Formen רַוֵּה und נַחֵת bittende Imperr., so schlösse sich an den Rückblick in v. 11 die Bitte um den Früh- oder Saatregen, und der Standpunkt wäre nicht um Passa und Pfingsten, die beiden Ernteanfangsfeste, sondern um Laubhütten, das Erntedankfest, und v. 12—14 wäre Blick in die Zukunft (Hitz.). Aber daß in v. 11 der Rückblick in Ausschau umschlägt, ist durch nichts angezeigt; der D. fährt in gleichem Thema fort und danach stellt er auch die Worte, weshalb רַוֵּה und נַחֵת anders zu verstehen sein werden. שַׁקֵּק neben תְּעַשְּׁרֶנָּה (bereichern *ditare* wie Spr. 10, 4) bed. überlaufen machen d. i. in den Stand des Ueberflusses versetzen, v. שׁוּק (*Hi.* Jo. 2, 24 in Ueberfluß ergeben) ساق treiben, antreiben, hinter einander hergehen und auf einander folgen lassen. רַבַּת (wofür 62, 3 רַבָּה) ist Adv. reichlich 120, 6. 123, 4. 129, 1., ein Constructivus mit weggelassenem Genitiv wie מְאַת hundertmal Koh. 8, 12 mit weggelassenem פְּעָמִים. תְּעַשְּׁרֶנָּה ist *Hi.* mit verkürztem Inlaut, was Rückgriff auf die Grundform wie 1 S. 17, 25.[1] Brunnen פֶּלֶג Gottes heißt hier sein unerschöpflicher Segensspeicher und insbes. die Fülle der himmlischen Wasser, aus welcher er befruchtenden Regen herabspendet. כֵּן „so recht“ alliterirt mit תָּכִין herrichten und erhält dadurch eine eigentümliche Doppelfärbung. Der Sinn ist: Gott richtete aufziehend und pflegend die Feldfrucht her, deren die Bewohner des Landes bedurften, denn er richtete das Land her so recht gemäß der Fülle seines Quellborns, indem er näml. des Landes Furchen reichlich wässerte (רַוֵּה *inf. absol.* statt רַוֹּה, wie 1 S. 3, 12. 2 Chr. 24, 10; Ex. 22, 22. Jer. 14, 19. Hos. 6, 9), dessen Einschnitte (גְּדוּדֶיהָ defectiver Plur. wie z. B. Ruth 2, 13), welche die Pflugschar gemacht, senkte d. i. durch Regen einweichte. תְּלָם (wurzelverw. mit תֵּל *tell* Hügel, eig. Hingeschüttetes, Aufgeworfenes, Aufwurf) bed. die Furche als durch Aufwerfen oder (wenn von تلم *ébrécher* einen Bruch, Riß, Scharte in etwas machen) Einreißen, Aufbrechen der Erde gebildete, גְּדוּד (wurzelverwandt mit *uchdûd* und *chatṭ*, den gewöhnlichen arab. Wörtern für Furche[2]) als durch Einschneiden gebildet.

1) In diesem תעשרנה steckt der Name der עשתר (*Istar* oder Astarte) und dessen Deutung.

2) Irrig erkl. Fürst תְּלָם das Beet im Untersch. von מַעֲנָה oder מַעֲנִית (s. zu 129, 3) der Furche. Beete wie die unserer Kartoffelfelder kennt der syrische Feldbau nicht; eine damit annähernd vergleichbare Art heißt *ketif* (כָּתִף), eine andere weit breitere *meskeba* (מַשְׁכָּבָה). Das arab. *tilm* (تِلْم, hebr. תֶּלֶם = *talm*), nach dem Kamûs (wie wirklich im maghrebinischen Arabisch) *talam* (تَلَم), entspricht völlig unserer Furche d. i. (wie der türkische Kamûs erkl.) dem grabenähnlichen Spalt, welchen das Eisen des ackernden Pfluges in das Feld reißt. Neswân (I, 491) sagt: Das ZW *talam*, Fut. *jatlum* und *jatlim* bed. in *Jemen* und im *Ġôr* (dem Küstenlande des rothen Meeres) die Spalten (الشُّقُوق) welche der Pflüger bildet, und *tilm* Collectivplur. *tilâm* ist in den genannten Ländern die Furche des Saat-

In v. 12 erscheint das Jahr an sich als Jahr göttlicher Güte (טוּבָה *bonitas*) und der voraussichtliche Erntesegen als die ihm aufgesetzte Krone; denn: du hast gekrönt „das Jahr deiner Güte“ und „mit deiner Güte“ sind verschiedene Aussagen, mit denen sich auch verschiedene (obwol sachlich verwandte) Vorstellungen verknüpfen. Die Futt. hinter עֲנַרְתָּ schildern dessen vorliegende Folgen. Die Wagenspuren (s. Dt. 33, 26) triefen von üppiger Fruchtbarkeit, selbst die Auen des unbebauten und ohne Regen unfruchtbaren Weidelandes Iob 38, 26 f. Die Hügel werden 13^b personificirt in der bes. bei Jesaia (z. B. 44, 23. 49, 13) und den Ps. seines Typus (96, 11 ff. 98, 7 ff. vgl. 89, 13) beliebten Weise. Ihr lebensfrisches pflanzliches Aussehn wird mit einem Jubelgewande verglichen, das die vordem kahl und traurig aussehenden umgürten, und das Getreide (בַּר wie arab. *burr* Weizen von der Reinheit und Gediegenheit benannt) mit einem Umwurf, in welchen sich über und über die Thäler hüllen (עָטַף mit dem Acc. wie تعطّف mit ب des Kleides: es um sich werfen, umnehmen). Die Schlußworte besagen, mit dem Anfang des Ps. sich zusammenschließend, in die Gegenwart hinein dauerndes Jauchzen und Singen. Subj. sind nicht die Auen und Thäler (Hupf. Böttch.), von denen, auch von dem Rauschen der wogenden Aehrenfelder (Kimchi), nicht gesagt werden kann, daß sie singen. Der Ausdruck fordert Menschen zu Subj. und geht auf diese in weitester Allgemeinheit (Lth.: *Das man jauchzet und singet*). Ueberall Aufjauchzen aus tiefster Brust (*Hithpal.*), überall Freudengesang, denn diesen bez. שִׁיר im Untersch. von קִנֵּן.

PSALM LXVI.

Dank für eine nationale und persönliche Errettung.

1 **Jauchzet Elohim, alle Lande,**
2 **Harfnet Ehre seines Namens,**
Gebet Ehre zu Lobe ihm.
3 **Sprecht zu Elohim: „wie furchtbar sind deine Werke!**
Ob deiner Allgewalt müssen sich schmiegen dir deine Feinde.
4 **Alle Lande werden huldigen dir und harfnen dir,**
Harfnen deinen Namen.“ (*Sela*)

---

feldes. Einige sprechen das Wort auch *tilm*, Collectivplur. *tilâm*.“ So heutigen Tages allgemein in *Haurân*; in *Edreʿât* hörte ich die Wasserfurche eines Saatfeldes *tilm elkanâh* (تلم القناة) nennen. Aber diese Aussprache mit ث ist sicher nicht die urspr., sondern entstanden durch Unterschiebung des verwandten und geläufigeren Verbalstamms ثلم, vgl. شرم ˢschlitzen (*šurêm* Hasenscharte). Anderwärts in Syrien und Palästina, auch da wo man die Laute ت und ث wol scheidet, habe ich nur die Aussprache *tilm* gehört. *Wetzst.* [ثلم bed. *ébrécher* eine Bresche (Scharte) machen; in ثلب wird es auf den Ruf übertragen: gleichsam in jemandes Reputation eine Bresche machen].

5 Kommet und sehet die Großthaten Elohims,
Des furchtbar waltenden über die Menschenkinder!
6 Er hat gewandelt Meer in Festland,
Durch den Strom zogen sie zu Fuße —
Allda freuten wir uns seiner!
7 Er der in seiner Stärke herrschet endlos —
Seine Augen halten unter den Nationen Spähe,
Die Widerspenstigen mögen nur nicht so groß thun! (*Sela*)

8 Benedeiet, Völker, unseren Gott
Und lasset erschallen laut sein Lob —
9 Der unsre Seele versetzt in Leben
Und nicht überlassen dem Wanken unsern Fuß.
10 Denn du hast geprüft uns, Elohim,
Geschmolzen uns wie Silber-Schmelzung.
11 Du brachtest uns in die Zwingburg hinein,
Legtest drückende Last auf unsere Lenden,
12 Ließest Elende unser Haupt überfahren,
Wir geriethen ins Feuer und ins Wasser —
Doch du hast uns ausgeführt in reiche Fülle.

13 Ich werd' in dein Haus gehn mit Ganzopfern,
Werde dir bezahlen meine Gelübde,
14 Wozu weit aufgethan sich meine Lippen
Und die mein Mund gesprochen, als mir eng war.
15 Ganzopfer von Mastschafen werd' ich dir bringen
Nebst Opferdampf von Widdern,
Werde opfern Rinder samt jungen Böcken. (*Sela*)

16 Kommt, höret, so will ich erzählen, ihr Gottesfürchtigen alle,
Das was er gethan meiner Seele.
17 Zu ihm mit meinem Munde rief ich —
Und ein Hymnus war unter meiner Zunge.
18 Hätt' ichs auf Heilloses abgesehn in meinem Herzen,
Würde nicht hören der Allherr.
19 Jedoch gehört hat Elohim,
Gehorcht auf den Ruf meines Gebets.
20 Gebenedeit sei Elohim,
Der nicht fortgethan mein Gebet
Und seine Gnade von mir hinweg.

Wir befinden uns von Ps. 65 an in einer Reihe von Psalmen, welche in mannigfacher Wortstellung sowol מזמור als שיר überschrieben sind (65—68). Das Wortpaar שִׁיר מִזְמוֹר steht nach den Acc in *st. constr.* (88, 1), bed. also einen Psalm-Sang oder ein Psalm-Lied.[1] Diese Reihe ist, wie immer, nach Gemeinsamkeit hervorstechender Schlagworte geordnet. In Ps. 65, 2 lesen wir: *dir bezahlt man Gelübde* und in 66, 13: *ich werde dir bezahlen meine Gelübde;* in Ps. 66, 20: *gebenedeiet sei Elohim* und in 67, 8: *Benedeien wird uns Elohim.* Ueberdies haben Ps. 66 und 67 das gemeinsam, daß das 55 mal im Psalter vorkommende למנצח überall sonst, ausg. diese zwei anonymen Ps., den Namen des Dichters neben sich hat. Auf musikalische Begleitung weist auch das häufige סלה beider Ps. Diese auf die Tempelmusik bezüglichen Beischriften sprechen eher für vorexilische als nach-

1) Wenn *canticum psalmus* (nicht *psalmi*) übers. werden sollte, würde wol לַמְנַצֵּחַ שִׁיר מִזְמוֹר accentuirt sein (transformirt aus למנצח שיר מזמור nach Accentuationssystem XVIII, 4).

exilische Abkunft beider Ps. Beide sind rein elohimisch; nur einmal (66, 18) wechselt mit אֱלֹהִים das dieser Psalmweise gleichfalls eigne אֲדֹנָי.

Auf Grund einer erlebten Erlösung Israels aus drückender Knechtschaft erhebt sich in Ps. 66 der Aufruf an die ganze Erde, Gotte zu jauchzen; die Gemeinde ist bis v. 12 redendes Subj. Von v. 13 tritt die Person des D. in den Vordergrund, aber was ihn zu Dankesopfern verpflichtet ist nichts anderes als was die Gesamtheit und er mit ihr erlebt hat. Dieses Erlebnis näher zu bestimmen gelingt kaum. Das hohe Bewußtsein, einen Gott zu besitzen, dem alle Welt, sei es freudig oder wider Willen, sich beugen muß, ist im jüd. Volke bes. seit der Katastrophe Assurs unter Hizkia lebendig geworden. Aber weder in Jesaia noch in Hizkia läßt sich der D. dieses Ps. vermuten. Wenn עוֹלָם v. 7 die Welt bedeutete (Hitz.), so wäre er (s. 24, 9) einer der jüngsten unter den alttest. Verfassern, aber es bed. dort was überall im alttest. Hebräisch.

In der griech. Kirche heißt dieser Ps. *Ψαλμὸς ἀναστάσεως*, die LXX überschreibt ihn so, viell. mit Bezug auf v. 12 *εἰσήγαγες ἡμᾶς εἰς ἀναψυχήν*.

V. 1—4. Die RA שִׂים כָּבוֹד לְ bed. sonst (Jos. 7, 19. Jes. 42, 12) Gotte Ehre geben, hier mit einem zweiten Acc. entw., wenn man תְּהִלָּתוֹ als Objektsacc. faßt: *facite laudationem ejus gloriam = gloriosam* (Mr. u. A.), oder, wenn man, was die Wortfolge näher legt, כָּבוֹד als Objektsacc. und jenes als Prädicatsacc. faßt: *reddite honorem laudem ejus* (Hgst.) nicht mit appositioneller Fassung des תהלתו: *reddite honorem, scil. laudem ejus* (Hupf.), wobei man לוֹ vermißt, was auch Riehms Conj. כְּבוֹר nicht ändert. Das לוֹ liegt in תְּהִלָּתוֹ, welches s. v. a. לְתִהֳלָּה לוֹ. Unnöthig ist es, mit Hgst. zu übers.: Wie furchtbar bist du in deinen Werken; es dürfte dann אַתָּה nicht fehlen. Eher könnte מַעֲשֶׂיךָ Sing. (Hupf. Hitz.) sein, aber diese Formen mit erweichtem י des Stammes schwinden bei näherer Betrachtung auf nur wenige Fälle zus., und auch an sich ist der Plur. (vgl. מִפְעֲלוֹת v. 5) passender; der Sing. des Präd. (was für eine furchtbare Sache) geht hier wie häufig z. B. 119, 137 dem dinglichen Plur. voraus. Das Lied, welches der Psalmist hier anstimmen heißt, ist wesentlich eins mit dem Liede der himmlischen Harfner Apok. 15, 3 f., welches *μεγάλα καὶ θαυμαστὰ τὰ ἔργα σου* anhebt.

V. 5—7. Mit מַעֲשֶׂיךָ wechselt als Bez. der göttlichen Thaten מִפְעֲלוֹת (v. פֹּעַל That und zwar Großthat, wie فَعَال spec. Gutthat), während עֲלִילָה die Handlung und Handlungsweise (v. עָלַל mit der Grundbed. *supervenire*) bed. Obwol die Aufforderung: kommt und sehet . . (entlehnt, wie es scheint, aus 46, 9) durch zeitgeschichtliche, in ihren Folgen vorliegende Machterweisungen Gottes veranlaßt ist, so ist die Uebers. des שָׁם נִשְׂמְחָה־בּוֹ: „Allda wolln wir freun uns seiner" dennoch unnatürlich und, recht besehen, weder grammatisch noch sachlich erforderlich. Denn da שָׁם hier s. v. a. אָז ist und das Fut. nach אָז Aoristbed. annimmt und da die cohortative Futurform auch sonst z. B. nach עַד 73, 17 und in Sätzen hypothetischen Sinnes auf die Vergangenheit bezogen werden kann, und zuweilen wenigstens mit Zurückversetzung in die Vergangenheit vorkommt 2 S. 22, 38., so läßt sich die Uebers.:

Allda freuten wir uns seiner syntaktisch nicht anfechten. Zu dem „wir“ vgl. Jos. 5, 1 *Cheth.* Hos. 12, 5. Die Gemeinde aller Zeiten ist eine solidarische Einheit. Sie lenkt hier die Aufmerksamkeit aller Welt auf die Großthaten Gottes in der ägyptischen Erlösungszeit: die Trockenlegung des Schilfmeers und des Jordans, indem sie auf Grund des gegenwärtig Erlebten v. 7 sagen kann, daß die Herrschermacht Gottes noch immer dieselbe ist: ihr Gott herrscht in seiner sieghaften Macht בְּעֻזּוֹ לְעֹלָם, nicht: über die Welt, schon deshalb nicht weil das בְּעֻזּוֹ heißen müßte, sondern: in Ewigkeit (Acc. der Dauer wie 89, 2 f. 45, 7) und also wie in der Vorzeit, so in alle Zukunft; seine Augen halten prüfende Umschau unter den Völkern, die Widerspenstigen, die gegen sein Joch sich sträuben und sein Volk verfolgen, sollen sich nur nicht erheben, es möchte ihnen schlecht gelingen. Das *Chethîb* lautet יְרִימוּ, wofür *Kerî* יְרוֹמְמוּ; der Sinn bleibt der gleiche, הֲרִים kann (auch ohne יָד, רֹאשׁ, קֶרֶן 75, 5) „Erhebung üben *superbire*“ bed. Durch לָמוֹ wird das stolze Gebaren als selbstisches, als ungenirt sich breitmachendes bez. Mögen sie sich nur nicht in ihrer Hoffart sicher dünken! Es gibt einen Erhabneren, dessen Augen nichts entgeht und dessen unwiderstehlicher Macht erliegt was sich nicht seinem wolmeinenden Willen fügt.

V. 8—12. Welcherlei Ereignis das ist, an dem sich bewährt hat, daß der Gott, welcher Israel aus Aegypten erlöst hat, immer noch seine alte Herrschermacht besitzt und ausübt, zeigt dieser wiederholte Aufruf der Völker zur Betheiligung an dem *Gloria* Israels. Gott hat die Gefahr des Todes und des Falles von seinem Volk abgewendet: er hat dessen Seele ins Leben (בַּחַיִּים wie בְּרֵשִׁית 12, 6) d. i. in den Bereich des Lebens versetzt; er hat dessen Fuß nicht überlassen dem Wanken zum Falle (לַמּוֹט LXX *εἰς σάλον*, Subst. wie 121, 3., vgl. die umgekehrte Constr. 55, 23). Denn Gott hat sein Volk wie in den Schmelztiegel geworfen, um es durch Leiden zu entschlacken und zu bewähren — ein Lieblingsbild Jesaia's und Jeremia's, aber auch Zach. 13, 9. Mal. 3, 3. Ueber den Sinn von מְצוּדָה entscheidet Ez. 19, 9., wo חביא במצודות „in Frohnvesten hineinbringen“ bed.; ohnehin hat das Bild vom Jagdnetz (obwol auch dieses ebensowol מָצוֹדָה als מְצוּדָה heißt) hier keinen Halt im Zus. מְצוּדָה (s. 18, 3) bed. *specula* und zwar sowol die natürliche als künstliche Hochwarte, hier die feindliche Zwingburg als Bild gänzlichen Freiheitsverlustes. Hiezu paßt auch die 11[b] daneben genannte schwere Belastung. מוּעָקָה Beengt-, Gehemmtsein (s. 55, 4), hier Lastendruck, ist ein Hofalbildung, wie מָתָה Ausgespanntsein Jes. 8, 8., vgl. die gleichen männlichen Gebilde 69, 3. Jes. 8, 23. 14, 6. 29, 3.; die Lenden werden genannt, weil beim Tragen schwerer Lasten, die man niederhockend aufzunehmen hat, die untere Rückgratsgegend vorzugsweise betheiligt ist.[1] Das מ in שַׂמְתָּ מוּעָקָה ist bei Baer dagessirt nach der Regel des אתי מרחיק (des zweiten der Ges. §. 20, 2[a] besprochenen Fälle),

1) „Das arab. مَتْن, hebr. מתנים bed. die Lenden, das Kreuz, den Stützpunkt des ganzen Oberkörpers und bes. des lasttragenden Rückens“, Fleischer in Fürsts Orient, Literaturblatt 1841 Col. 136.

aber diese Regel findet hier keine Anwendung. אֱנוֹשׁ heißen häufig 9, 20 f. 10, 18. 56 2. Jes. 51, 12. 2 Chr. 14, 10 die Tyrannen als elende Sterbliche, nichtige Wichte in Contrast mit ihrem um so empörenderen herrischen und selbstvergötterischen Gebaren. Gott fügte es so, daß Elende auf Israels Kopfe ritten. Oder ist zu erklären: er machte sie hinfahren über Israel (vgl. 129, 3. Jes. 51, 23)? Schwerlich, da es dann *in dorso nostro* heißen würde, was die lat. Uebers. willkürlich substituiren. Die Präp. לְ statt עַל ist mit Bezug auf die RA לְ רָכַב gebraucht: hinsitzend auf Israels Kopf ließ Gott sie daherreiten, so daß es nicht einmal den Kopf frei erheben konnte, sondern in seinem Selbstgefühl aufs schmählichste gekränkt ward. Feuer und Wasser sind wie Jes. 43, 2 ein Bild wechselnder äußerster Todesgefahr. Israel war dem Verbrennen und Ertrinken nahe, aber Gott führte es heraus לָרְוָיָה zu reichlicher Fülle, zu Ueberfluß und Ueberschwang des Wolergehens. Die LXX, welche *εἰς ἀναψυχήν* (Hier. in allen drei Texten: *in refrigerium*) übers., hat wie auch Trg. לָרְוָחָה gelesen; Symm. *εἰς εὐρυχωρίαν* viell. לָרְחָבָה (119, 45. 18, 20), obwol auch לָרְוָחָה im nachbiblischen Hebr. (nach dem Aram.) ‚ins Weite' bed. Dies gibt einen strafferen Gegensatz. Aber der Zustand der Bedrängnis war ja auch ein Zustand der Entbehrung. Nöthig ist die Aenderung nicht.

V. 13—15. Von hier an redet der D., aber wie die Mannigfaltigkeit und Art der Opfer zeigt, als Mitglied der Gesamtheit. Voranstehn die עוֹלוֹת, die Gaben anbetender Huldigung; בְּ ist, wie Lev. 16, 3. 1 S. 1, 24 vgl. Hebr. 9, 25., das der Begleitung. Mit נְדָרַי sind besonders שַׁלְמֵי נֶדֶר gemeint. פָּצָה פֶּה kommt auch anderwärts vor von dem durch Noth erpreßten unwillkürlichen Geloben außerordentlicher Leistungen Richt. 11, 35.; אֲשֶׁר ist auf die Gelübde bezüglicher Objektsacc. *quae aperuerunt = aperiendo nuncupaverunt labia mea* (Geier). In v. 15 wechselt mit הֶעֱלָה, dem Synon. von הִקְטִיר, das geradezu (wie aram. u. phön. עבד, gr. *ἔρδειν*, lat. *facere*) in der Bed. „opfern" gebräuchliche עָשָׂה (Ex. 29, 36—41 u. ö.). Die darzubringenden Opfer werden hergezählt. מְרִיאִים (incorrekt für מְרִיחִים) sind markige fette Lämmer; Lämmer und Rinder בָּקָר haben unter den opferbaren Thieren die allgemeinste Verwendung. Der Widder אַיִל dagegen ist das Ganzopferthier des Hohenpriesters, der Stammfürsten und des Volkes, und erscheint auch als Schelamimthier nur bei den Schelamim Ahrons, des Volkes, der Stammfürsten und Num. 6, 14 des Nazir. Der jüngere Ziegenbock עַתּוּד wird als Ganzopferthier nie erwähnt, wol aber als Schelamimthier der Stammfürsten Num. c. 7. Wahrsch. also werden mit עִם die in Anschluß an die Ganzopfer darzubringenden Schelamim eingeführt, so daß קְטֹרֶת die auf dem Altar in Feuer verduftenden Fettstücke derselben bed. Die אֵילִים fordern, daß der D. hier in Selbstzusammenfassung mit dem Volke redet.

V. 16—20. Die Anrede v. 16 ergeht im weitesten Umkreis wie v. 5 und 2 an alle Gottesfürchtige, wo immer auf Erden sich solche befinden. Ihnen allen möchte er zu Gottes Verherrlichung und ihrer eignen Förderung erzählen was Gott ihn hat erleben lassen. Das indivi-

duell lautende לְנַפְשִׁי ist nicht dagegen, daß das Erlebnis wundersamer Gebetserhörung, welches er meint, ein mit der Gemeinde erlebtes ist. Er rief zu Gott (אֵלָיו nicht mit *Dechi*, sondern *Mercha* nach Ben-Bil'am und anderen Zeugen) mit seinem Munde (also nicht blos stillinnerlich, sondern laut und heftig), und „ein Hymnus (רוֹמָם[1] Erhebendes, Nebenform zu רוֹמֵם, wie שׂוֹבָב, שׂוֹבֵב zu שׂוֹבֵב שׂוֹבָב,) war unter meiner Zunge" d. h. ich ward auch sofort meiner Erhörung so gewiß, daß ich schon den Lobgesang in Bereitschaft (s. 10, 7) hatte, den ich, wenn die erbetene und mir vergewisserte Hülfe einträfe, anstimmen wollte. Denn das Absehn seines Herzens war nicht etwa in Widerspruch mit seinen Worten אָוֶן gottwidrige Nichtswürdigkeit; רָאָה mit Acc. wie Gen. 20, 10. Ps. 37, 37: auf etwas absehen, es im Auge haben. Man übers.: wenn ich es in meinem Herzen auf Heilloses abgesehen hätte, so würde der HErr nicht hören, nicht: so würde er nicht gehört haben, sondern: so würde er überhaupt nicht hören, denn heuchlerisches Gebet aus einem Herzen, welches nicht aufrichtig auf Ihn sein Absehen hat, hört er nicht. Daß hinter seinem Gebet nicht ein solches Herz versteckt war, widerlegt v. 19 aus dem entgegengesetzten Erfolge. In der Schlußdoxologie faßt die Acc. mit Recht תְּפִלָּתִי וְחַסְדּוֹ zusammen. Gebet und Gnade verhalten sich wie Ruf und Echo. Man sollte תפלתי מאתו וחסדו מאתי erwarten, aber so heißt es nicht: מֵאִתִּי ist auf beides bezogen. Wenn Gott von einem Menschen dessen Gebet und seine Gnade hinwegthut, so heißt er ihn schweigen und versagt ihm gnädige Erhörung. Der D. aber preist Gott, daß er ihm weder die Freudigkeit des Gebets noch die Bewährung seiner Gnade entzogen hat. In diesem Sinne macht Augustin hiezu die praktische Bem.: *Cum videris non a te amotam deprecationem tuam, securus esto, quia non est a te amota misericordia ejus.*

PSALM LXVII.

Ernteaussicht.

2 Elohim sei uns hold und segne uns,
Er lasse leuchten sein Antlitz bei uns — (*Sela*)
3 Daß kund werde auf Erden dein Weg,
Unter allen Heiden dein Heil.

4 Loben mögen dich Völker, Elohim,
Loben mögen dich die Völker alle.
5 Es mögen sich freuen und frohlocken Nationen,
Denn du wirst richten Völker in Geradheit
Und die Nationen auf Erden wirst du leiten. (*Sela*)

6 Loben mögen dich Völker, Elohim;
Loben mögen dich die Völker alle.

1) Kimchi, *Michlol* 146ᵃ, Parchon unter רמם und Abenezra in seinen beiden Grammatiken lesen רוֹמַם mit *a* statt *ā*, vgl. aram. arab. עָלַם mit עוֹלָם), was Heidenheim und Baer aufgenommen haben.

7 Die Erde hat gegeben ihre Frucht —
Segnen wird uns Elohim unser Gott.
8 Segnen wird uns Elohim,
Und fürchten werden ihn alle Enden der Erde.

Wie Ps. 65, so feiert auch dieser *Dem Sangmeister mit Saitenspielbegleitung, ein Sang-Psalm* (מִזְמוֹר שִׁיר) überschriebene den Segen des Landbau's. Wie Ps. 65 betrachtet auch dieser den noch auf den Fluren stehenden und der Ernte gewärtigen Fruchtertrag in heilsgeschichtlichem Lichte. Jede gesegnete Ernte ist für Israel eine Erfüllung der Verheißung Lev. 26, 4 und eine Bürgschaft, daß Gott mit seinem Volke ist und dessen Beruf an die gesamte Völkerwelt nicht unausgerichtet bleiben werde. Dieser auf das Ende des Werkes Gottes hienieden gehende Missionston ist in dem kirchlichen Schlußgesang „Gott sei uns gnädig und barmherzig" leider verwischt, um so entschiedener und lieblicher klingt er in Luthers „Es woll uns Gott gnädig sein" hindurch.

Es sind drei anwachsende Absätze oder, wie man auch theilen kann: zweimal drei Zweizeiler haben einen Dreizeiler in der Mitte, der die Spange des Siebents bildet, was überraschend dazu paßt, daß dieser Ps. bei einigen der Alten „das alttest. Vaterunser" heißt.[1] Die zweite Hälfte hinter dem Dreizeiler beginnt v. 6 ebenso wie v. 4 die erste schloß. Dreimal wiederholt sich יְבָרְכֵנוּ, damit das Ganze das Gepräge des Priestersegens, des dreifaltigen, trage.

V. 2—3. Der Ps. beginnt v. 2 mit Worten des Priestersegens Num. 6, 24—26. Mit אֵתָּנוּ wünscht sich die Gemeinde die enthüllte Gegenwart das lichtverbreitenden Liebesantlitzes ihres Gottes. Hier hinter dem Widerhall des heiligsten und herrlichsten Segensspruchs fällt die Musik ein. לָדַעַת v. 3 ist mit allgemeinstem Subj. gedacht: daß man erkenne, daß erkannt werde. Je gnadenreicher sich Gott der Gemeinde bezeugt, desto weiter und erfolgreicher verbreitet sich von ihr aus die Erkenntnis dieses Gottes über die ganze Erde. Man erkennt da seinen דַּרְכּוֹ d. i. die fortschreitende Verwirklichung seines Rathschlusses und seine יְשׁוּעָתָה das Heil, worauf dieser abzielt, das Heil nicht Israels blos, sondern aller Menschheit.

V. 4—5. Das ists was herbeigewünscht wird: der Eingang aller Völker in das Reich Gottes, die ihn dann gemeinsam mit Israel als auch den ihrigen preisen. Sein Richten שׁפט ist hier nicht als richterliches Strafen, sondern als gerechtes und mildes Regiment gemeint, wie in den christologischen Parall. 72, 12 f. Jes. 11, 3 f. מִישׁוֹר in ethischem Sinne für מֵישָׁרִים wie 45, 7. Jes. 11, 4. Mal. 2, 6; תַּנְחֵם wie 31, 4 von gnädiger Führung (anders als Iob 12, 23).

V. 6—8. Der mit gleichen Worten wie v. 4 ausgesprochene flehentliche Wunsch wird hier auf Grund einer vorliegenden Bewährung der Gnade Gottes gegen sein Volk zur frohen Aussicht: die Erde hat dargereicht ihre Frucht (vgl. 85, 13), die ausgesäcte und erhoffte. So wird denn Gott sein Volk segnen, indem er den bis zur Vollreife geschirmten Fruchtertrag zur Einscheuerung gelangen läßt, und dieser Segen ist zugleich Gewährleistung ferneren Segens, vermöge dessen (Jer. 33, 9.

1) s. Sonntags *Tituli Psalmorum* (1687), wo er deshalb als Rogate-Ps. ausgelegt ist.

Jes. 60, 3 vgl. dagegen Jo. 2, 17) es dahin kommen wird, daß alle Völker bis an die äußersten Grenzen der Erdwelt den Gott Israels ehrfürchten (וְיִרְאוּ, nach anderer LA defective וְיִרְאוּ). Denn das ist der Weg Gottes, daß alles Gute was er Israel erzeigt der Menschheit zugute komme, indem daran erkannt wird daß der Gott Israels der Lebendige und Gnädige ist. Riehm fordert für die zwei וְיִבָּרְכֵנוּ v. 7. 8 gleiche optative Bed. wie v. 2. Aber 7[a] ist Prämisse einer Erfahrungsthatsache und 7[b]. 8 also eine daraus gezogene Schlußfolgerung des Glaubens. Inmitten von lauter Optativen steht 7[a] außer Zusammenhang. Ebendas ist der Gedankenfortschritt des Ps., daß alle Wünsche schließlich sich in zuversichtliche Hoffnung verwandeln.

PSALM LXVIII.

Kriegs- und Siegeshymnus in Debora-Stil.

2 Aufstehe Elohim, zerstieben mögen seine Feinde
Und fliehen seine Hasser vor seinem Antlitz.
3 Wie Rauch zerjagt wird mögst du zerjagen;
Wie Wachs zerschmelzt angesichts des Feuers,
Mögen umkommen Frevler angesichts Elohims.

4 Und Gerechte mögen freun sich, frohlocken vor Elohim
Und sich wonnen in Freude.
5 Singet Elohim, harfnet seinen Namen,
Dämmt eine Straße dem Daherfahrenden durch die Steppen,
Jāh ist sein Name und frohlocket vor Ihm.

6 Ein Vater der Waisen und Sachwalter der Wittwen
Ist Elohim in seinem heiligen Thronsitz.
7 Elohim schafft Einsamen Hausstand,
Führt Gefangne hinaus in Wolergehen,
Jedoch Widerspenstige bleiben in Sonnenglutland.

8 Elohim, als du auszogst vor deinem Volk her,
Als du einherschrittst in der Einöde — (*Sela*)
9 Bebte die Erde,
Auch troffen die Himmel vor Elohim,
Der Sinai da vor Elohim, Israels Gott.

10 Mit freigebigem Regen besprengtest du, Elohim, dein Erbe,
Und lechzte es, hast Du es aufgerichtet.
11 Deine Thierlein sind drin seßhaft worden,
Du bewirthetest mit deiner Güte den Armen, Elohim.

12 Der Allherr wird erschallen lassen Machtruf,
Der Siegsheroldinnen ist ein großes Heer.
13 Die Könige der Heerscharen werden fliehen, fliehen
Und die Hausbewohnerin wird Beute theilen.

14 Wenn ihr lagert zwischen Hürden,
Sind der Taube Fittige überzogen mit Silber
Und ihre Schwingen mit glänzendem Goldgrün.
15 Sprengt auseinander der Allmächtige Könige drin,
Wirds schneeweiß auf Zalmon.

16 Ein Gebirge Elohims ist das Gebirge Basans,
Ein Gebirge voll Kuppen ist das Gebirge Basans.
17 Warum blickt ihr scheel, ihr vielkuppigen Berge,
Auf den Berg, den Elohim erkiest hat drauf zu wohnen?
Jahve wird auch wohnen bleiben auf ewig.

18 Elohims reisiges Zeug ist Myriaden, Tausendmaltausend,
Der Allherr unter ihnen, ein Sinai ists in Heiligkeit.
19 Aufgefahren bist du zur Höhe, hast gefangen geführt Gefangne,
Hast hingenommen Gaben unter den Menschen,
Auch von Widerspenstigen, daß wohnen bleibe Jah Elohim.

20 Gebenedeit sei der Allherr:
Tagtäglich trägt er unsere Last,
Er, Gott, ist unser Heil. (*Sela*)
21 Er, Gott, ist uns ein Gott zu Rettungsthaten
Und Jahve der Allherr hat für den Tod Ausgangswege.

22 Ja Elohim wird zerschellen seiner Feinde Haupt,
Den haarigen Scheitel des Einherschreitenden in seiner Sündenschuld.
23 Gesagt hat der Allherr: Aus Basan hol' ich zurück, zurück aus Meeresschlünden,
24 Auf daß du rührest deinen Fuß in Blut,
Die Zunge deiner Hunde an den Feinden ihren Antheil habe.

25 Man sieht deinen Prachtzug, Elohim,
Den Prachtzug meines Gottes, meines Königs in Heiligkeit.
26 Voranziehn Sänger, dahinter Saitenspieler
Inmitten paukenschlagender Jungfraun.
27 In Gemeindechören benedeiet Elohim,
Den Allherrn, ihr aus Israels Quellborn.
28 Da ist Benjamin der Jüngste, ihr Ordner;
Die Fürsten Juda's — ihre bunte Schar,
Die Fürsten Sebuluns, die Fürsten Naftali's.

29 Entboten hat dein Gott deine Ohmacht —
Erhalt in Macht, Elohim, was du erwirkt uns! —
30 Von deinem Tempel über Jerusalem aus
Mögen dir darbringen Könige Weihgaben.
31 Bedräu' das Wild des Schilfs, der Stiere Horde mit den Völker-Kälbern,
Daß sie sich niederwerfen mit Silberbarren! —
Versprengt hat er Völker, so Schlachten lieben.
32 Daherkommen Magnaten aus Aegypten,
Cusch — eiligst spenden seine Händ' an Elohim.

33 Ihr Reiche der Erde, singet Elohim,
Preisend mit Saitenspiel den Allherrn — (*Sela*)
34 Ihm der daherfährt in der Himmel Himmeln des Urbeginns —
Sieh er läßt sich vernehmen mit seiner Stimme, gewaltiger Stimme.
35 Gebt Gewalt Elohim!

„Ueber Israel waltet seine Majestät
Und seine Allmacht in den Himmelshöhn.
36 Furchtbar ist Elohim aus deinen Heiligtümern;
Israels Gott gibt Gewalt und Kraftfülle dem Volke!
Gebenedeit sei Elohim!"

Ist es nicht ein bewunderungswürdig feiner Takt, mit welchem der Samler auf das מזמור שיר 67 das מזמור שיר 68 folgen läßt? Jenes begann mit dem Wiederhall der Segensworte, welche Mose Ahron und seinen Söhnen in den Mund legt, dieses mit Wiederholung jener Signalworte, in denen er beim Lageraufbruch Jahve aufforderte, Israel voranzuziehen Num. 10, 35 f. Es ist in der That — sagt Hitz.

von Ps. 68 — keine geringe Aufgabe, dieses Titanen Meister zu werden. Wer sollte da nicht beistimmen? Es ist ein Ps. in Debora-Stil, auf dem höchsten Gipfel hymnischer Empfindung und Darstellung einherschreitend; Binnie bez. ihn schön als *a magnificent triumphal anthem sparkling with gems from the earlier scriptures* — das Herrlichste des Schrifttums der Vorzeit ist darin concentrirt: die Signalworte Mose's, der Segen Mose's, die Weissagungen Bileams, das Deuteronomium, das Lied Hanna's hallen hier wieder, aber auch übrigens ist die Sprache so kühn und so eigentümlich, daß wir nicht weniger als 13 sonst nicht weiter vorkommenden Wörtern begegnen. Er ist so ausgeprägt elohimisch, daß das einfache אלהים 23 mal vorkommt, aber außerdem ist das ganze Füllhorn der Gottesnamen über ihn ausgeschüttet: יהוה v. 17., אדני 6 mal, יָהּ 2 mal, יַ֫הּ v. 15., יָהּ v. 5, יהוה אדני v. 21., יה אלהים v. 19., so daß dieser Ps. unter allen elohimischen der glanzreichste ist. Bei seiner großen Schwierigkeit gehen die Ausll., zumal die älteren, in Auffassung des Ganzen und Einzelnen natürlich weit auseinander. In der Höllen- und Paradiesesfahrt, welche Immanuel Romi's Divan, betitelt מחברות (*Machberoth*), abschließt, sendet David „nach allen Commentatoren der Psalmen Damit man sehe wer denn errungen die Palmen. Da kamen alle nach denen er ausgesandt Mit ihren Commentaren herangerannt David Kimchi an ihrer Spitze Und verbeugten sich alle tief vor des Königs David Sitze. *Da gab er ihnen allen den 68sten Psalm auf Was stieg da für ein Qualm auf!*“[1] In diesem Sinne des italienisch-jüdischen Dichters hat Ed. Reuß in seiner Schrift: „Der achtundsechzigste Psalm. Ein Denkmal exegetischer Noth und Kunst zu Ehren unsrer ganzen Zunft. Jena 1851“ an diesem Ps. die Unsicherheit der alttest. Exegese lächerlich zu machen gesucht.

Der Ps. soll, wie Reuß schließlich entscheidet, zwischen Alexander d. Gr. und den Maccabäern geschrieben sein und den Wunsch aussprechen, daß die vielen aus Palästina entfernten und in die weite Welt zerstreuten Israeliten bald im Vaterlande wieder vereinigt werden möchten. Diese Auffassung beruht aber auf lauter exeg. Gewaltsamkeiten[2], bes. der, daß v. 23 unter denen, die Gott zurückholen will, die Exulanten gemeint seien. Aus denen, welche aus Basan zurückgeholt werden, macht Reuß Exulanten Syriens und aus denen, welche aus Meerestiefen zurückgeholt werden, macht er Exulanten Aegyptens. Von dem auffälligen Zusammentreffen der Nennung der nördlichen Stämme (eingeschl. Benjamin) in v. 28 mit den asafischen Ps. weiß er nichts; Juda und Benjamin ist ihm Judäa, Sebulun und Naftali Galiläa im nachexilischen Sinne. Das Thier des Schilfes faßt er richtig als Emblem Aegyptens, aber Beziehung auf Syrien daneben zwingt er herbei. Nichtsdestoweniger rühmt Olsh. Reuß' Verdienste um diesen Ps., aber nachdem er ganze 2 Seiten des „Denkmals“ seinem Comm. einverleibt, findet er doch in der Zeit zwischen Alexander und den Maccabäern keine Ruhe und mittelst dreier Bedenken gelangt er auch diesmal auf den Gemeinplatz der Maccabäerzeit, dessen Anziehungskraft für ihn unwiderstehlich ist.

Gegen diese Verpflanzung des Ps. in die Maccabäerzeit berufen wir uns auf

1) s. Abr. Geiger, Jüdische Dichtungen der spanischen und italienischen Schule 1856 S. 61.

2) *Il ne nous paraît pas que le savant professeur de Strasbourg ait été beaucoup plus heureux que ses devanciers*, sagt Ch. Bruston in seiner Schrift *Un chant de guerre du temps de Josué ou nouvelle interprétation du Psaume* LXVIII. Paris 1866 (Separatabdruck aus dem *Bulletin théologique*).

Hitz., welcher doch auch scharfsichtig genug ist, wenn es gilt, maccabäische Ps. ausfindig zu machen. Er bez. den Ps. auf den in Gemeinschaft mit Josafat unternommenen siegreichen Feldzug Jorams gegen das abtrünnige Moab. Böttcher dagegen erkennt darin ein Siegesfestlied aus Hizkia's Zeit, welches nach der Heimkehr des jungen Königs von einem seiner Streifzüge gegen die im Ostjordanlande (Basan) damals schon sich festgesetzt habenden Assyrier bei dem großen Verbrüderungs-Passa antiphonisch vorgetragen worden sei. Anders (nach Rödigers Vorgang) Thenius. Er weiß die Situation so ganz bestimmt, daß er es hoch an der Zeit findet, daß die Acten über diesen Ps. zum Abschluß gebracht werden: es ist ein Ermutigungslied angesichts des Kampfes, den Josia gegen Necho unternommen hat, und die hervorragende verhaßte Persönlichkeit v. 22 ist der Pharao mit seinem hohen künstlichen Haarschmuck auf dem rasirten Kopfe. Bekanntlich aber hatte jener Kampf für Israel einen denkwürdig kläglichen Ausgang, der Ps. wäre also ein Denkmal der ärgsten Täuschung. Alle diese und andere neuere Ausleger setzen eine Ehre darein, das überschriftliche לדוד gar nicht zu prüfen. Und doch gibt es im Leben Davids zwei Ereignisse, auf welche hin der Ps. erst genau angesehen sein will, ehe man dieses לדוד dem Winde der Mutmaßung preisgibt. Das erste ist die Einholung der Bundeslade nach dem Zion, worauf z. B. Fr. Volkm. Reinhard (in *vol.* II der Velthusenschen *Commentationes theol.* 1795), Stier und Hofm. den Ps. deuten. Aber dem widerspricht gleich die Art und Weise, wie der Ps. mit Umschreibung der Signalworte Mose's beginnt, widerspricht auch sein aus dieser Bez. sich nicht einheitlich erklärender Inhalt. Jahve hat längst Wohnung gemacht auf dem heiligen Berge; der D. schildert in diesem Ps., einem der Kriegs- und Siegespsalmen, wie der Erhabene, der durch die obersten Himmel, jetzt aber, wie in der Urzeit, an der Spitze seines Volkes einherfährt, alle ihm und seinem Volke feindlichen Gewalten niederwirft und aller Welt das Bekenntnis abnöthigt, daß der Gott Israels von seinem Heiligtume aus unüberwindlich waltet. Ein weit geeigneterer Anlaß ist also der ammonitisch-syrische Krieg Davids, in welchen die Bundeslade mitgenommen wurde 2 S. 11, 11., und nicht erst damals wird dieser Hymnus entstanden sein, als nach beendigtem Kriege die Bundeslade auf den h. Berg zurückgebracht wurde (Hgst. Reinke), sondern als sie von da aus an der Spitze Israels sich gegen die verbündeten Könige und ihre Heere 2 S. 10, 6 in Bewegung setzte. Der Krieg währte bis ins 2. Jahr, wo ein 2. Feldzug unternommen werden mußte, um ihn zu Ende zu führen, wodurch die mögliche Entstehungszeit des Ps. wenigstens verzwiefacht wird. Es ist klar daß in v. 12—15., noch klarer daß in v. 20—24 (und in erweitertem Gesichtskreise v. 29—35) der Sieg über die feindlichen Könige erst erhofft, in v. 25—28 also der Siegespomp vorausgeschaut wird. Es ist der Geist des Glaubens, welcher hier Jahve's Sieg invoraus feiert und in dem einzelnen Siege seinen Sieg über die ganze Völkerwelt verbürgt sieht. Das Thema des Ps., über dessen Anlaß hinaus verallgemeinert (vgl. Schultz, Deuteronomium S. 129), ist der Sieg des Gottes Israels über die Welt. Inhaltlich angesehen zerlegt sich das Ganze in zwei Hälften v. 2—19. 20—35., welche sich im Allg. so unterscheiden, daß die erste mehr bei der That Gottes, die zweite mehr bei den Eindrücken verweilt, die sie auf die Gemeinde und die Weltvölker macht; sie wird in beiden bald als eine zukünftige bald als eine vergangene geschaut, indem die Sehnsucht der Bitte und die Zuversichtlichkeit der Hoffnung sich bis auf die Höhe der Prophetie emporschwingt, welche das Künftige wie eine vollzogene Thatsache vor sich hat. Das

musikalische סלה kommt dreimal vor (v. 8. 20. 33). Diese drei Kraftstellen bieten der Auffassung des Gesamtsinns wichtige Gesichtspunkte.

Ob aber David Verf. ist? Das Gepräge des Ps. ist mehr asafisch als davidisch (s. Habakuk S. 122). Seine Beziehungen auf den Zalmon, auf Benjamin und die nördlichen Stämme, auf das Lied Debora's und überh. auf das Richterbuch (obwol nicht in seiner vorliegenden Redaktion) geben ihm ein efraimitisches Aussehn. Unter den dav. Ps. steht er einzig da, so daß die Kritik außer Stande ist, das לדוד zu rechtfertigen. Und ist 29a Anrede des Königs, so führt es auf einen andern Dichter als David. Aber auf einen gleichzeitigen? Die Benennungen des sionitischen Heiligtums v. 30. 36 schließen einen solchen nicht aus. Nur die Bedrohung des „Thiers des Schilfes" v. 31 scheint über David hinabzuführen, denn der Zündstoff der Feindschaft Aegyptens, welche unter Rehabeam zum Ausbruch kam, sammelte sich erst gegen Ende der Reg. Salomo's. Indes außerhalb des Gesichtskreises Israels lag Aeg. niemals, und daß es da wo die Unterwerfung der Reiche dieser Welt unter den Gott Israels in lyrisch-prophetische Aussicht genommen wird in erster Linie genannt wird, kann auch bei einem Dichter der Zeit Davids nicht befremden. Und hält uns v. 28 nicht diesseit der Reichsspaltung fest? Es müßte denn der gemeinsame Feldzug Joram's und Josafats gegen Moab (Hitz.) gemeint sein, dessen unterschiedslose Verherrlichung aber keinem Psalmisten ziemte.

V. 2—7. Der Ps. beginnt mit Herbeiwünschung des Sieges Gottes über alle seine Feinde und des Siegesjubels der Gerechten. Ew. u. Hitz. nehmen יקום אלהים hypothetisch: Erhebt sich Gott, (so) zerstieben seine Feinde, was an sich syntaktisch möglich, hier aber nach allen Seiten hin verwerflich ist, denn die Futt. v. 2—4 bilden eine undurchbrochene Kette; sodann zeigt ein Blick auf den Verlauf des Ps. von v. 20 an, daß die Lage Israels, aus welcher heraus der D. schreibt, den Wunsch, Gott möge sich erheben und seine Feinde demütigen, aufzwang; schließlich entscheidet die Grundstelle Num. 10, 35., daß die Futt. in die Form des Wunsches umgekleidete Gebetsworte sind. In v. 3 richtet sich der Wunsch unmittelbar an Gott selbst und wird also zur Bitte; תְּנַהֵם ist aus תְּנַדֵּם (wie חָנָּהּ Jer. 32, 4) abgewandelt (wie umgekehrt יְרַהֵם 7, 6 aus יְרִהֵם), eine gesetzwidrige Gewaltsamkeit zu Gunsten des Gleichklangs (vgl. חִקְצוֹת für חַקְצוֹת Lev. 14, 43 und oben zu 51, 6) mit תְּנַדֵּם, dessen Obj. sich leicht ergänzt (*dispellas sc. hostes tuos*) und absichtlich weggelassen ist, um die Anschauung unverwandter auf die aller Creatur unwiderstehliche Allmacht zu richten. Wie der Rauch, so ist Wachs (דוֹנֵג ✓ דג = תאכ, sanscr. *tak* dahinschießen, laufen, zend. *tak*, wov. *vitakina* auflösend, neupers. *gudâchten* causativ: auseinanderlaufen machen = schmelzen) ein Bild menschlicher Ohnmacht. *Si creatura creaturam non fert* — bem. Bakius — *quomodo creatura creatoris indignantis faciem ferre possit?* Der Wunsch v. 4 bildet die Gegenseite der vorausgegangenen; die Ausdrücke der Freude sind gehäuft, um die Ueberschwenglichkeit der Freude zu malen, welche der Befreiung von Feindesjoche folgen wird; לִפְנֵי wechselt sinnig mit מִפְּנֵי v. 2. 3: von der Zornwirkung, die von seinem Antlitz ausgeht, zerstieben die Feinde, während vor seinem Gnadenantlitz sich freuen die Gerechten. Der nun v. 2—4 ergangenen Aufforderung zufolge setzt sich Elohim, vor seinem

Volke herziehend, in Bewegung und es ergeht v. 5 der Aufruf, ihn mit Gesang, seinen Namen mit Saitenspiel zu preisen und Bahn zu machen dem der daherfährt בָּעֲרָבוֹת. Man darf nicht im Hinblick auf v. 34 ערבות mit Trg. u. Talm. (*Chagiga* 12^{b}) als Namen eines der sieben Himmel fassen, wozu ohnehin das V. עָרַב vermischt, wirr, dunkel s. kein passendes Stammwort, sondern man hat nach Jes. 40, 3 zu erkl. Dort zieht Jahve seinem Volke zu Hülfe, hier an dessen Spitze; er fährt durch die Steppen, um seines Volkes Feinde zu bekriegen. Nicht blos bei Hitzigs, auch bei unserer histor. Bez. des Ps. läßt sich an עַרְבוֹת מוֹאָב denken, denn durch diese führte der Weg nach Mêdebâ, wo die syrischen Miethstruppen der Ammoniter ihr Lager aufgeschlagen hatten 1 Chr. 19, 7 und nach Rabbath Ammon 2 S. 10, 7 f. Ihm dem herrlichen unüberwindlichen Könige Bahn zu machen fordert סֹלּוּ auf (vgl. Jes. 57, 14. 62, 10); סָלַל bed. aufschütten, dämmen, näml. eine erhöhte bequeme Straße, Symm. *καταστρώσατε*. Der Daherziehende hat das Heil seines Volkes zum Zwecke: „Jâh ist sein Name, so frohlockt vor ihm her". Das ב vor בְּיָהּ (S. Quinta: *LA*) ist das hier wie Jes. 26, 4 beim Subj. stehende *Beth essentiae*: sein Name weset in יה (hier im Psalter zum ersten Male) d. h. sein wesentlicher Name ist יה, seine Selbstbezeugung, durch die er sich kennbar und nennbar macht, besteht darin, daß er der in der Macht freier Gnade die Geschichte durchwaltende Gott des Heils ist. Dieser Name ist für sein Volk ein Quell des Frohlockens. Er wird v. 6 f. beispielsweise entfaltet. Der Hocherhabne, der im Himmel der Herrlichkeit thront, waltet in der Geschichte hienieden und nimmt sich da gerade der Niedrigsten an, den Seinen hülfreich in alle Lebensverhältnisse nachgehend. Er tritt in Vaterstelle bei den Waisen ein. Er ficht den Rechtsstreit der Wittwe aus (דַּיַּן Verbindungsform von דַּיָּן mit *a* statt *â* wie פָּרַשׁ *faber,* פָּרָשׁ Reiter). Elohim ist ein solcher, welcher Vereinsamte oder Vereinzelte zu wohnen bringt im Hause; בַּיְתָה mit *He locale,* welches ebensowol auf die Frage wo? als wohin? Bescheid gibt, בַּיִת Haus = Familienverband ist der Gegens. von יָחִיד *solitarius* einsiedlerisch 25, 16. Richtig Dachselt: *in domum h. e. familiam numerosam durabilemque eos ut patresfamilias plantabit.* Er ist ferner ein solcher, welcher herausführt (aus Kerker und Gefangenschaft) Gefesselte in Fülle von Wolstand; כוֹשָׁרוֹת nur hier, *pluralet.* von כֶּשֶׁר syn. אֹשֶׁר gerade, glücklich s. Die Kehrseite dieses seines leutselig herablassenden Waltens in der Menschheit spricht kurz und scharf 7^{c} aus. אַךְ ist hier (vgl. Gen. 9, 4. Lev. 11, 4) ausnehmend oder entgegensetzend (wie häufiger אָכֵן) und das Prät. ist das des Erfahrungsthatsächlichen. Ausgeschlossen waren von jeher von diesen Gnadenerweisen die סוֹרְרִים d. i. nicht v. סוּר die Abfälligen Aq. *ἀφιστάμενοι*, sondern wie 66, 7 v. סָרַר die Widerspenstigen Symm. *ἀπειθεῖς*, welche das Regiment eines so gnädigen Gottes nicht leiden wollten. Diese müssen bewohnen צְחִיחָה (Acc. des Obj.) sonnverbranntes Land, v. צָחַח blendend hell, sonnig ausgedörrt s., syn. u. wurzelverw. צָחֶה (*Sahăra*) offne durch nichts vor der Sonne geschützte Steppe. Sie bleiben in der Wüste,

ohne in das Land zu kommen, welches, von den Wassern der Gnade befruchtet, in frischem Grün und reichen Früchten prangt. Hat der D. dabei die Masse des aus Aegypten erlösten Volkes im Sinne, *ὧν τὰ κῶλα ἔπεσαν ἐν τῇ ἐρήμῳ* (Hebr. 3, 17), so ist der Uebergang zum Folg. um so vermittelter. Indes bedarf es solcher Vermittelung nicht. Den Zug durch die Wüste nach Canaan unter Anführung Jahve's des unwiderstehlichen Siegers hatte der D. gleich Anfangs im Sinne, jetzt gedenkt er der damaligen göttlichen Wunderführung, damit die Gegenwart sich daran aufrichte, ausdrücklich.

V. 8—11. Er wiederholt v. 8 f. Worte Debora's Richt. 5, 4 f. und die Worte dieser gehen auf Dt. 33, 2 vgl. Ex. 19, 15 ff. zurück; für Hab. c. 3 ist hinwieder unser Ps. Original. Das kriegerische V. יָצָא stellt Elohim dar, wie er von seinem himmlischen Wohnsitze ausziehend (Jes. 26, 21) sich an die Spitze Israels stellt; das feierliche V. צָעַד, wie er in siegesgewissem Heldenschritt die Scharen seines Volkes begleitet, und absichtlich ist der schauerliche Wüstenname יְשִׁימוֹן gewählt, um den Contrast des Schauplatzes mit dem damals Geschauten auszudrücken. Das V. zu זֶה סִינַי ergänzt sich leicht; richtig Dachselt nach den Acc.: *hic mons Sinai* (sc. *in specie ita tremuit*). Die Schilderung fixirt den Sinai als den Mittelpunkt aller Offenbarungen Gottes in der mos. Erlösungszeit, als die Stätte der herrlichsten von allen (s. zu Hab. S. 136 f.). Die großartigen Phänomene, welche die Nähe Gottes verkündeten, sind auf den ganzen Wanderzug, vertheilt, concentrirten sich aber aufs herrlichste bei der Gesetzgebung auf Sinai. Die Erde erzitterte (רָעָשָׁה Pausalform bei *Asla Legarmeh*) in weitem Umkreise des mächtigen Granitgebirges und die Himmel troffen, indem Gewitterwolkendunkel sich über den Sinai lagerte, durchbrochen von unaufhörlichen Blitzen Ex. c. 19. Dort begegnete Jahve, wie die Grundstellen beschreiben, seinem Volke; er kam von Osten, sein Volk von Westen, dort fanden sie sich zusammen und die Erde erschütternd, die Himmel durchbrechend verbürgte er ihnen die Allmacht, die fortan sie schützen und leiten sollte. Mit Absicht nennt der D. Elohim hier „den Gott Israels"; vom Sinai datirt das Bundesverhältnis Gottes zu Israel, von da an ward er auf Grund der Thora Israels König Dt. 33, 5. Die v. 10. 11 folgenden Futt. sind, da die Aussage einer vorgeschichtlichen Thatsache vorausgegangen ist und da Prätt. damit wechseln, mitvergangenheitlich zu verstehen, aber schwerlich so daß sich v. 10 auf die Wunderspeisung und insbes. den Mannaregen während des Wüstenzugs bez. Die sinaitische Gesetzgebung hat auf Israel als seßhaftes Volk ihr Absehn und die Befreiung aus dem Knechtschaftslande findet erst in der Besitznahme und Behauptung des Verheißungslandes ihren Abschluß. Demgemäß meinen v. 10. 11 den Segen und Schutz des da eingezogenen Volkes. נַחֲלָה Gottes (*gen. auctoris* wie 2 M. 2, 4) ist das von Ihm Israel zuerkannte Erbland (79, 1. Jer. 2, 7) und גֶּשֶׁם נְדָבוֹת ein Bild der Gabenfülle, welche Gott, seit Israel in dieses eingezogen, darauf herabgeregnet hat. נְדָבָה heißen Thun und Gabe aus innerem Antrieb, womit sich der hier noch durch den Plur. verstärkte Begriff der Reichlichkeit verbindet; גֶּשֶׁם

נְדָבוֹת ist regengußartige Fülle von oben herabkommender guter Gaben. Das *Hi.* הֵנִיחַ regiert hier wie das *Kal* Spr. 7, 17 doppelten Acc., sofern man näml. mit Hupf. u. A. nach dem Trg. נחלתך zu 10^a zieht; denn die Acc. nimmt ונלאה נחלתך zus.: dein Erbe und zwar das verschmachtete (וְ *epexeg.* wie 1 S. 28, 3 Am. 3, 11. 4, 10). Aber dieses „und zwar" ist zwecklos, warum nicht geradezu הַנִּלְאָה (wonach Hier.: *hereditatem tuam laborantem*)? Auch „dein Erkranktes und Ermattetes" (Böttch.) läßt sich nach der vorliegenden Vocalisation nicht übers., denn es müßte נַחֲלָתְךָ oder נַחֲלָתֶךָ heißen. Und mit Suff. wird dieses *Ni.* zweideutig, zumal in diesem Zus., wo der Ged. an נַחֲלָה Erbeigentum, Erbe im Wurfe liegt. Man ziehe also נַחֲלָתְךָ zu 10^a und beginne 10^b mit וְנִלְאָה, wie LXX καὶ ἠσθένησε, σὺ δὲ κατηρτίσω αὐτήν. Zwar ist נִלְאָה nicht hypoth. Prät. = וְנִלְאֲתָה, es hat aber, wie öfter das artikellose Partic. (Ew. §. 341^b), den Werth eines hypoth. Satzes: und war es (Israels Erbe) in ausgedurstetem, erschöpftem Zustande (vgl. das wurzelverw. לָאָה Gen. 47, 13), so hast du es immer wieder fest hingestellt (8, 4. Ex. 15, 17) d. i. gestärkt, erquickt. Schon hier ist die Bewohnerschaft mit dem Lande zusammengedacht, in v. 11 wird ihrer bes. gedacht: „deine Thiere wohnten drin". Die neuern Ausll. fassen fast alle חַיָּה entw. nach 2 S. 23, 11. 13 vgl. 1 Chr. 11, 15 in der Bed. Zelt- oder Menschenkreis (v. חָיָה = חָוָה zusammenschlingen oder winden, √ חוּ, חִיל kreisen, einkreisen, umfassen) oder in der Bed. von חַי (v. חָיָה, חָיַי = חָיָה) Sippe oder Stamm d. h. Complex Lebender (vgl. חַיַּי 1 S. 18, 18). Aehnlich schon Jefeth: عسكرك dein Heer. Aber das auch sonst asafische Gepräge dieses Ps. ist dagegen. Diese Psalmweise liebt die Vergleichung Israels mit einer Herde, so daß auch 74, 19 חית עניך nichts anderes als das Gethier deiner Armen, deine armen Thierlein bed. Allerdings ist dieser Gebrauch von חַיָּה eigentümlich, aber nicht so sonderbar, wie wenn man unter dem von Vögeln nirgends vorkommenden חיה mit Hupf. die Wachteln Ex. c. 16 zu verstehn hätte — die Vermeidung von בְּהֵמָה wegen der davon unzertrennlichen Vorstellung des *brutum* 73, 22 erklärt ihn; in חיה ζῷον liegt nur der Begriff regen Lebens. Man hat also nach Mi. 7, 14 zu erkl., wo Israel eine den Wald inmitten des Carmel bewohnende Herde genannt wird: Gott schaffte, daß die Herde Israels, obgleich viel verfolgt, dennoch im Lande wohnen blieb. בָּהּ ist kein allgem. ‚dort', so daß es auf die Wüste bezogen werden könnte, sondern geht hier wie v. 15. Jes. 8, 21 auf Israels Wohnland. עָנִי 11^b ist die *ecclesia pressa* inmitten feindlicher Umgebung: du richtetest her mit deiner Güte dem Armen, Elohim, d. h. du bewirtetest dein armes Volk mit deinen Gütern und Segnungen, הֵכִין לְ wie Gen. 43, 16. 1 Chr 12, 39 herrichten zu essen und also bewirten, טוֹבָה wie 65, 12. טוּב ה׳ Jer. 31, 12. Der Sinn bleibt wesentlich der gleiche wenn man mit Ew. Hitz. Riehm תָּכִין nach 65, 10 auf die reiche Ausstattung des Landes bez., nicht der Wüste

(Olsh.), über welche die Schilderung längst hinaus ist; aber warum hätte der D. dann nicht תְּכִרְיָנָה geschrieben?

V. 12—15. Die nun folg. Futt. sind nicht mehr historisch (Riehm: von den Siegen der Richterzeit) zu verstehen; sie wechseln nicht mehr mit Prätt., auch zeigt der Uebergang in die Anrede v. 14, daß der D. hier von seiner Gegenwart aus in die Zukunft blickt, und der Eintritt des Gottesnamens אֲדֹנָי nach 11maligem אֱלֹהִים ist Anzeichen eines neuen Anfangs. Es wird der glückselige Zustand gemalt, in welchen Gott seine Gemeinde versetzt, indem er ihr die feindlichen Weltmächte zur Beute gibt. Das N. אֹמֶר, nie in Genitivverhältnis und nie mit Suffix, weil die Eigentümlichkeit der Form dadurch verwischt werden würde, bez. immer gewichtvolle Rede, bes. das Verheißungswort 77, 9 oder Machtwort Gottes Hab. 3, 9., welches sonst als gewaltige Donnerstimme 68, 34. Jes. 30, 30 oder Posaunenstoß Zach. 9, 14 vorgestellt wird, hier das Machtwort und gleichsam das Losungswort (Reuß, Baur), mit welchem er sich selbst zum Kampfe aufbietend seiner bedrängten Gemeinde zu Hülfe kommt. Dieses thatsächliche Dreinreden zaubert mit Einem Male eine ganz neue Lage der Dinge hervor 12^b: die Siegesverkünderinnen — ein großes Heer. Sieg und Triumph folgt auf Gottes אֹמֶר wie auf ein schöpferisches יְהִי. Die Rettung Israels von Pharao's Heer, die Befreiung aus Jabins Hand durch die Niederlage Sisera's, den Sieg Jefta's über die Ammoniter, den siegreichen Zweikampf Davids mit Goliath feierten singende Frauen; Gottes entscheidendes Wort wird auch diesmal ergehen und der Evangelistinnen, wie Mirjam und Debora, wird ein großes Heer sein. Den Gegenstand des Siegesjubels beschreibt v. 13. Hupf. hält v. 13—15 für das Siegeslied selbst, das hier reproducirte Bruchstück eines alten Epinikion, aber es steht nichts im Wege, das uns verböte, hier unmittelbare Fortsetzung von v. 12 zu sehen. Die צְבָאוֹת sind die zahlreichen wolgerüsteten Heere, welche die Könige der Heiden in den Kampf wider das Volk Gottes führen; das sonst ungewohnte מלכי צבאות (wofür *Schabbath* 88^b מלאכי) lautet wie ein ironisch herabsetzendes Gegenstück zum gewohnten יהיה צבאות (Böttch.) — es ist die einzige Stelle wo das überall nur von den Heerscharen Israels vorkommende צבאות von heidnischen Heerscharen gebraucht ist.[1] Dieser, der HErr, redet drein und sie müssen wegwanken, entweichen und zwar wie die Anadiplosis (vgl. Richt. 5, 7. 19. 20) malt, weithin, nach allen Seiten hin; das *fut. energicum* mit seinem Ultima-Ton steigert den malerischen Ausdruck. Mit reicher Beute beladen kehren dann die Sie-

1) Das Stammwort צבא hat zur Wurzel צב schwellen, hervortreten, arab. صبأ vom Hervorkommen der Klaue, des Zahns, des Sterns. Von gleicher Wurzel auch aram. צָבָא wollen, von überwiegender gleichsam die Brust schwellender Neigung, sinnverwandt בָּעָה. Die Wurzelbed. ‚neigen', welche anzunehmen man versucht sein könnte (vgl. مَالَ mit ب und الى von Schwenkung nach dem Feinde zum Zweck des Angriffs) vermag den Gebrauch von צבא nicht in seinem ganzen Umfange zu erklären. Vgl. übrigens meinen Aufsatz über den Gottesnamen יהוה צבאות in der Luth. Zeitschr. 1874.

ger heim. נְוַת בַּיִת ist, hier in collektivem Sinne, die Frau, welche daheim bleibt (Richt. 5, 24) während der Mann in den Krieg zieht, nicht: die Schmucke (נָוֶה wie Jer. 6, 2) des Hauses, wonach Lth. mit LXX Vulg. Syr. übers.[1], sondern: die Bewohnerin oder Heimische (vgl. נָוֶה Wohnstätte Iob 8, 6) des Hauses, ἡ οἰκουρός (vgl. unser „Frauenzimmer", türk. *odalik* v. *oda* Zimmer). Beute vertheilen ist sonst Sache der Sieger, hier ist Vertheilung der den Einzelnen angefallenen Beutestücke gemeint, deren weitere Vertheilung der Hausfrau überlassen bleibt (Richt. 5, 30f. 2 S. 1, 24). Ew. sieht nun in v. 14f. alte Siegesliedworte, aber 13[b] ist ungeeignet solche einzuführen. Die Anrede v. 14 ist des Dichters, der hier den Zustand des durch seinen Gott sieghaften und nach dem Kriege wieder friedlich wohnenden Volkes schildert. Unmöglich ist es, die Taube von den entfliehenden Feinden mit ihrem schimmernden Reichtum zu verstehen (Moll nach Böttch.); die mit Israel kriegführenden Heiden können nicht einer Taube verglichen werden, sondern nur etwa die friedlich herzufliegenden Jes. 60, 8. Also leitet אִם keine Frage des Befremdens über Nichtbetheiligung am Kampfe ein, sondern es ist ein aus der hypothetischen Bed. an die zeitliche streifendes ‚wenn' wie z. B. Iob 14, 14 (s. zu 59, 16). Das Lagern zwischen den Hürden (שְׁפַתָּיִם = מִשְׁפְּתַיִם vgl. מִשְׁפָּט שָׁפָט, die aus je zwei gegenüberstehenden Gitterwänden oder Pferchen bestehende eingepfählte Hürde) ist ein Bild wolhäbigen Friedens, welches (wie v. 8. 28) auf das Lied Debora's 5, 16 vgl. Gen. 49, 14 zurückweist. Eine solche Zeit steht auch jetzt Israel bevor, eine Zeit friedlichen durch reiche Beute gehobenen Wolstandes. Es wird alles blinken und glitzern von Silber und Gold. Israel ist Gottes Turtel 74, 19 vgl. 56, 1. Hos. 7, 11. 11, 11. Deshalb wird der neue Wolstand mit dem Farbenspiele einer sich sonnenden Taube verglichen. Ihre Flügel sind da wie mit Silber überzogen (נֶחְפָּה v. חָפָה √ חפ umgeben, allseits decken, bergen, überkleiden, nicht 3. *praet.*, sondern *prt. fem. Ni.* als Prädicat zu כַּנְפֵי vgl. 1 S. 4, 15. Mi. 4, 11. 1, 9. Ew. §. 317[a]), also wie silbern (vgl. Ovid. *metam.* 2, 537: *niveis argentea pennis Aies*), und ihre Schwungfedern mit Goldgrün[2] und zwar, wie in der Verdoppelungsform liegt, schillern-

1) Hauschre, sagt er, sei die Hausmutter als Hauszier [Hier. wie Aquila: *pulchritudo domus*] s. Fr. Dietrich, Frau und Dame. Ein sprachgesch. Vortrag (1864) S. 13.

2) „Die Taube — bem. Ew. — nennen auch arab. Dichter الورقاء die grüngelbe, golden schimmernde, s. Kosegarten *chrestom.* p. 156, 5." Aber dieses arabische Dichterwort für die Taube, bes. die Feldtaube (welche sonst فاختة oder auch حمام heißt), bed. vielmehr die aschgraue, weißlich schwärzliche. Nichts desto weniger steht für das hebr. יְרַקְרַק die Bed. grünlich fest; Bartenoro zu *Negaim* 11, 4 nennt die Farbe des Pfauenflügels ירקרק, wobei ich mich einer Mittheilung Wetzsteins erinnere, daß nach einem arab. Sprüchwort die Oberfläche von gutem Kaffee „wie der Hals der Taube" d. h. so ölig sein muß, daß er pfauenaugenartig schillert. Der Uebergang des Farbennamens *aurak* vom Grünen zum Grauen bahnt sich aber schon im nachbibl. Hebr. an, wenn da jem. erschrecken mit הוריק פנים

dem oder glitzerndem, von Hoch- oder Feingold (חָרוּץ poet. Name des Goldes, eig. Grubenerz v. חָרַץ einschneiden, aufgraben, syn. פָּזַז פָּצַץ eig. Losgesprengtes). Diesem kühnen Bilde tritt v. 15 ein gleich kühnes contrastirendes an die Seite, welches einen Schritt rückwärts tretend gleichfalls die Folgen des gottverliehenen Sieges veranschaulicht. Das Suff. von בָּהּ geht auf das Land Israels wie Jes. 8, 21. 65, 9. צַלְמוֹן (nach Jefeth s. v. a. צַלְמָם *forma corporum eorum*) ist vorliegendem Sprachgebrauch nach kein Gemeinname: Tiefdunkel (Trg. = צַלְמָוֶת), es ist der Name eines Berges in Efraim, dessen Waldung Abimelech umhieb, um den Thurm von Sichem in Brund zu stecken Richt. 9, 48 ff.; die Talmudliteratur kennt einen dort entspringenden Fluß und erwähnt ziemlich häufig eine dem Berge gleichnamige Ortschaft. Die Nennung dieses Berges (nach Lth. ungefähr s. v. a. Schwarzwald v. צָלַם = ظلم) begreift sich im Allgem. daraus, daß er wie Silo Gen. 49, 10 ungefähr in der Mitte des h. Landes gelegen ist.[1] תְּשַׁלֵּג bed. Schnee hervorbringen oder auch wie ثلج schneeig werden; ein Farbenwort wie חָלַבִין ist dieses *Hi.* nicht. Da der Vordersatz nicht בְּפָרְשָׂהּ, sondern בְּפָרֵשׂ lautet, so ist תַּשְׁלֵג impersonell gemeint (vgl. 50, 3. Am. 4, 7. Mi. 3, 6) und die Voluntativform erklärt sich aus deren Gebrauch in Nachsätzen hypothetischer Vordersätze Ges. §. 128, 2., sie bezeichnet die Folge, zu welcher es in Voraussetzung des Anderen kommen muß und soll. Die Worte sind also zu übers.: so schneit, so schneeflockt es auf Zalmon (S. ὡς χιονισθεῖσα ἦν Σελμών), und entweder ist das Schneien Bild der reichlich zufallenden und glänzenden Beute, oder es ist ein Bild des Weißwerdens sei es von geblichenen Gebeinen (vgl. Virgil *Aen.* 5, 865 *albi ossibus scopuli*, 12, 36 *campi ossibus albent*, Ovid *Fast.* I, 558: *humanis ossibus albet humus*) oder auch von nackten Leichnamen (2 S. 1, 19 עַל־בָּמוֹתֶיךָ חָלָל). Mag man den Vergleichspunkt in der schneeflockenartig reichen und an Glanze dem blendenden Schnee gleichen Beute oder in den weißen bleichen Leichen finden: jedenfalls ist בְּצַלְמוֹן nicht s. v. a. כְּבְצַלְמוֹן, sondern am Zalmon selbst wird veranschaulicht was erfolgt בְּפָרֵשׂ שַׁדַּי מְלָכִים בָּהּ. In dem einen Falle ist der Zalmon als Walstatt (vgl. 110, 6), in dem andern (was der Natur des bewaldeten Berges entsprechender) als Zielpunkt der Flucht vorgestellt. Der Vordersatz בפרש וגו׳ spricht für Letzteres, denn פָּרַשׂ bed.

Genesis Rabba 47[a] ausgedrückt wird. Der Mittelbegriff ist der des Fahlen d. i. Gelbgrauen. Im Talmud heißt das Gefieder der ausgewachsenen Taube זהוב und צהוב *Chullin* 22[b].

1) In *Tosifta Para* c. 8 wird ein Fluß, Namens יורדת הצלמון, erwähnt, dessen Wasser nicht zur Bereitung des Entsündigungswassers (מי חטאת) gebraucht werden dürfen, weil sie zur Zeit des Krieges versiegt seien und dadurch die Niederlage Israels (nämlich die Katastrophe Barcochba's) beschleunigt haben; Grätz (Gesch. der Juden 4, 157. 459 f.) erkennt darin den vom efraimitischen Gebirg herab bei Bethar dem Mittelmeere zufließenden *Nahar Arsuf*. Die Ortschaft צלמון kommt in der Mischna *Jebamoth* XVI, 6 u. ö. vor; die jerus. Gemara (*Maaseroth* I, 1) zeichnet die Johannisbrotbäume von Zalmona neben denen von Schitta und Gadara aus.

auseinanderbreiten, ein compaktes Ganzes, als welches das Heer der מְלָכִים gedacht ist, auseinandersprengen (Zach. 2, 10 vgl. *Ni.* Ez. 17, 21).[1] Das feindliche Heer fährt durch das Eingreifen El-Schaddai's (im Psalter nur hier und 91, 1) nach allen Richtungen auseinander, da erglänzt gleichwie von Schnee der Zalmon von der den Fliehenden entfallenden Beute. Auch Homer vergleicht *Il.* 19, 357—361 die Menge der herbeigebrachten Helme, Schilde, Harnische und Lanzen mit dem Anblicke eines dichten Schneefalls. An u. St. ist noch mehr als bei Homer nicht allein der Anblick des fallenden, sondern auch des gefallenen, und nicht allein des allesbedeckenden (s. *Il.* 12, 277 ff.), sondern auch des weithin schimmernden Schnees in den Vergleich gezogen — das Bild ist das Gegenstück des Bildes von der Taube.[2]

V. 16—19. Dieser Sieg Israels über die Könige der Heiden gibt dem D. die frohe Gewißheit, daß der Zion Elohims, des Gottes der himmlischen Heerscharen, unnahbarer Wohnsitz ist. Die Erwähnung des Zalmon führt ihn auf andere Berge. Er macht die Basanberge zum Emblem der ostjordanischen Feindesmächte. Diese stehen dem Volke Gottes gegenüber, wie dem winzigen hügelichten Zion das mächtige, in jähen, oben nur wenig abgestumpften Kegeln aufsteigende Gebirge Basans. In dem diesseitigen Lande herrscht näml. die Kalk- und Kreideformation mit untermischten Sandsteinlagen, die Gebirge Basans aber sind durchaus vulcanisch, aus Schlacken, Lava und bes. aus Basalt (*basanites*) bestehend, der von Basan den Namen zu haben scheint.[3] Als Basaltgebirge sticht das Basangebirge vor andern Schöpfungen Gottes hervor und heißt deshalb הַר אֱלֹהִים; der Basalt erhebt sich in Gestalt abgekuppter Kegel oder steigt auch säulenartig schroff bis zu scharfen Spitzen empor, deshalb heißt das Basangebirge הַר גַּבְנֻנִּים d. h. ein Gebirge (denn bekanntlich bed. הַר sowol die einzelne Höhe als den Höhenzug) von vielem Kuppigen = ein vielkuppiges, גַּבְנוֹן bildet wie שַׁאֲנָן, רַעֲנָן seinen Plur. mit euphonischer Verdoppelung des letzten Stammbuchstabens. Mit diesen kühn gestalteten Felsenmassen von

---

1) Man hat פָּרַשׂ (nachbiblisch פָּרַס) ausbreiten, welches arab. فرش lautet (wov. فِرَاش *stratum* und مُفْرَش στρῶμα z. B. Tischdecke), und פָּרַשׂ zertrennen, scheiden, welches arab. فرس lautet, wol zu unterscheiden; das Ausbreiten hier ist als Decentralisation gemeint.

2) Anders Wetzstein (Reise in den beiden Trachonen und um das Haurângebirge in der Zeitschr. für allg. Erdkunde 1859 S. 198): „*Da fiel Schnee auf Zalmon* d. i. kleidete sich das Gebirge zur Feier dieses freudigen Ereignisses in ein helles Lichtgewand. Wer in Palästina war, weiß wie herzerquickend der Anblick der fernen mit Schnee bedeckten Berggipfel ist. Die Schönheit dieser poet. Figur wird dadurch erhöht, daß Zalmon (ظلمان) nach seiner Etymologie ein finsteres düsteres Gebirge bed., entw. vom Schatten, Wald oder schwarzen Gestein. Das Letztere würde auf das Haurângebirge passen, in welchem Ptolemäos p. 365 u. 370 *ed. Wilberg* einen Berg Ἀσαλμανος nennt (nach einer der Varianten)."

3) Um so wahrscheinlicher, als der Semitismus kein eignes Wort für Basalt hat; in Syrien heißt er *ḥaǵar aswad* „schwarzer Stein".

finsterer Majestät, die den Eindruck des Altertums und der Unbezwingbarkeit machen, ist es, verglichen mit dem diesseitigen Höhenzuge von unfestem porösem Kalkstein und sanfteren Formen, nam. dem Zion, ein Bild der dem Volke Gottes als drohender und scheinbar unüberwindlicher Koloß entgegenstehenden Welt und ihrer Mächte. Diese Berge Basans fragt der D.: warum u. s. w. רָצַד wird von den jüdisch-arab. Uebersetzern mit رصد wiedergegeben, welches gemäß seiner √ رص fest an einer Stelle haften (*firmiter inhaesit loco*) bed., eig. von dem niedergeduckten, auf Beute lauernden Raubthiere, dem Jäger auf dem Anstande, dem Feinde im Hinterhalte, daher dann: belauern *ἐνεδρεύειν*, hinterlistig *insidiose* (wov. *râṣid* Laurer, *taraṣṣud* Nachstellung) hier: neidisch *invidiose* beobachten; es wird im Arab. ganz so wie hier als unmittelbares Transitiv mit Accusativ-Obj. verbunden, während die urspr. Bed. Dativ-Obj. (לָ רָצַד) erwarten ließe, was im Vulgärarab. auch wirklich vorkommt. Bei גִּבְנֻנִּים steht *Olewejored*, aber was folgt ist noch nicht die Antwort: der Berg — Elohim hat ihn zum Thronsitz erkoren, sondern הָהָר ist Objekt des Fragsatzes: *quare invidiose observatis, montes cacuminosi, hunc montem* (δεικτικῶς: den Zion da), *quem* (Attributivsatz nach determinirtem Subst. wie 52, 9. 89, 50 u. ö. gegen arabische Stilregel). Das was den stolzen Bergen pochend und trotzend entgegengehalten wird folgt erst 17c: אַף ה׳ יִשְׁכֹּן לָנֶצַח nicht allein daß Elohim ihn zum Thronsitz erkoren, er wird es auch ewig bleiben, Jahve wird wohnen bleiben auf ewig. Die Gnade ist erhaben über die Natur und die Gemeinde über die Welt, so mächtig und majestätisch diese scheint; der Zion behauptet dem Basangebirge gegenüber seine Ehre, Nun beschreibt v. 18 was das für ein Gott ist, der auf Zion thront. רֶכֶב heißen hier collekt., wie 2 K. 6, 17., die Kriegswagen der himmlischen Heerscharen. רִבֹּתַיִם (mit *Dechî*, nicht *Olewejored*) ist Du. von רִבּוֹת und dieses entw. *n. abstr.* = רִבּוּת (woraus apocopirt רִבּוֹ = רִבְבוּ) die Myriade, also רִבֹּתַיִם zwei Myriaden, oder *plur. constr.* aus רִבְאוֹת Ez. 2, 69., also der Du. eines Plurals (wie חֹמוֹתַיִם, לוּחוֹתַיִם): eine unbestimmte Mehrheit von M. und diese wieder doppelt genommen (Hofm.). Mit diesem Sinne, gegen welchen der andere ärmlich, stimmt auch אַלְפֵי שְׁנָאן Tausende der Wiederholung (ἅπ. λεγ. = שְׁנָן) d. i. Tausende und aber Tausende, unzählige unabsehbare Tausende, vgl. den gleichbed. anderen Ausdruck Dan. 7, 10.[1] Es soll eine Vorstellung gegeben werden der צבאות, welche Elohim den מלכי צבאות, d. i. der Heeresmacht des Weltreichs, seinem Volke zum Schutze und zum Siege, entgegenzustellen hat. Feuerwagen und Feuerrosse erschei-

1) Die Ueberlieferung (Trg. Saad. Abulw.) faßt שְׁנָאן geradezu als Syn. v. מלאך Engel. So wol auch LXX (Hier.): *χιλιάδες εὐφηνούντων* (שׂאנן = שׁאנן) und Symm. *χιλιάδες ἡχούντων* (v. שָׁאָה). Das Stammwort ist aber שָׁנָה, wie auch שְׁנַיִם arab. *thinân*, *ithnân* von einem vorauszusetzenden Sing. שֵׁן ثِنٌ (إِثْنٌ) und dieser von שָׁנֵי בָּנָה (vgl. בֵּן von בָּנֵי) gebildet ist.

nen 2 K. 2, 11. 6, 17 als Gefolge Gottes, es sind engelische Mächte Dan. 7, 10., die so sich versichtbaren. Sie umgeben ihn auf beiden Seiten in vielen Myriaden, in zahllosen Tausenden; אֲדֹנָי בָּם (mit ב *rafatum*[1]) der Allherr (*Schemôth Rabba* c. 29: אדוני של כל העולם) ist unter ihnen (vgl. Jes. 45, 14) d. h. sie sind um ihn her, er hat sie bei sich (Jer. 41, 15) und ist mit ihnen zugegen. Weshalb nun der Sinai erwähnt wird, leuchtet ein: deshalb weil auf ihm sich J. bei der Gesetzgebung umgeben von רִבְבוֹת קֹדֶשׁ offenbarte Dt. 33, 2 f. Aber in welchem Sinne wird er erwähnt? Der Zion, meint der D., gewährt für das geistliche Auge jetzt einen Anblick, wie ihn in der Urzeit der Sinai gewährte, obgleich auch dieser nicht zu den Riesen unter den Bergen gehört[2]: Gott hält da mit seinem Engelheere als Schutz und Siegesbürgschaft seines Volkes. Die Conj. בא מסיני (Hupf. nach Pott) und בם מסיני (Hitz.) sind für uns unbrauchbar. Man hat entw. zu übers.: der Sinai ist im Heiligtum d. h. gleichsam in das Heiligtum Zions hineingerückt, oder: ein Sinai ists in Heiligkeit d. i. einen Anblick gewährt es, wie ihn der Sinai gewährte, als Gott durch seine Erscheinung ihn mit Heiligkeit umgab. Der Gebrauch des בַּקֹּדֶשׁ v. 25. 77, 14. Ex. 15, 11 entscheidet für das Letztere. Mit v. 19 wendet sich der Psalm zum Gebet. Nach 7, 8. 47, 6 scheint לַמָּרוֹם die Himmelshöhe zu sein, aber da in v. 16—18 der Zion als Jahve's unnahbarer Wohnsitz in Rede steht, so führt der Zus. auf מְרוֹם צִיּוֹן Jer. 31, 12 vgl. Ez. 17, 23. 20, 40. Auch die Praet., die wir andernfalls als prophetische fassen müßten, finden so ihre natürlichste Erkl. als Rückblick auf Davids Erstürmung der מְצָדַת צִיּוֹן 2 S. 5, 6—10 als Selbstthat Jahve's. Aber allzu historisirend würden wir לָקַחְתָּ מַתָּנוֹת בָּאָדָם auf die *Nethînim* Ezr. 8, 20 (vgl. Num. 17, 6) bez., diese Leibeignen des Heiligtums nach Art der Gibeoniten Jos. 9, 23; das ב von באדם ist nicht *Beth substantiae:* Gaben an Menschen, so daß diese selbst das Gegebene sind (JDMich. Ew.), sondern באדם bed. *inter homines* wie 78, 60. 2 S. 23, 3. Jer. 32, 20. עָלִיתָ לַמָּרוֹם besagt die Auffahrt des Triumphators, שָׁבִיתָ שֶׁבִי (vgl. Richt. 5, 12) die Unterwerfung der Feinde, לָקַחְתָּ וגו׳ die Hinnahme der Huldigungsgaben (Dt. 28, 38 u. ö.), die Ihm dargebracht wurden, seit er von Zion Besitz ergriffen — dort thront er hinfort über den Menschen und empfängt Gaben gleich dem Tribute, welchen Ueberwundene dem Sieger bringen. Er hat solche entgegengenommen unter den Menschen und sogar (וְאַף *atque etiam* wie Lev. 26, 39—42) unter den Widerspenstigen. Oder beginnt viell. mit וְאַף סוֹרְרִים ein neuer selbständiger Satz? Hierüber wird die Auffassung der

1) Es ist eine der 3 Stellen (außer hier Jes. 34, 11. Ez. 23, 42 vgl. Ew. §. 93[b]), wo hinter einem weichen Schlußconsonanten bei verbindendem Accent oder Makkef die Dagessirung der anlautenden Muta des folg. Wortes unterblieben ist; ähnlich ist Sach. 5, 11 לָהּ בַּיִת (vgl. Norzi zu d. St. und Ruth 2, 14).

2) Vgl. das Epigramm in Sadi's Rosengarten, deutsch von Graf S. 19: „Von allen Bergen ist der Sinai der kleinste, der größte doch bei Gott an Rang und Werth" u. s. w. Zu den folg. סיני בקדש läßt sich einigermaßen die arab. Ehrenbenennung *ṭûr m'ana* „Sinai des Tiefsinns" (Pertsch, Die pers. Handschr. der Gothaer Bibl. 1859 S. 24) vergleichen.

folg. Worte entscheiden. Bei zwecklichem Inf. mit לְ hat das eine folg. Nomen (hier ein Doppelname) die Voraussetzung gegen sich, Subj. zu sein. Ist denn also יה אלהים Obj. oder ist es Anrede? Faßt man es als Anrede, so müßte die Zweckbestimmung לִשְׁכֹּן, als zu dem unmittelbar Vorhergehenden nicht passend, auf עלית zurückgreifen, was aber zu entfernt ist, So scheint also die Verbindung des יה אלהים mit לִשְׁכֹּן als dessen Obj. beabsichtigt (Ew. Hupf.): und auch die Widerspenstigen sollen wohnen (Ges. §. 132 Anm. 1) bei Jāh Elohim (*acc.* wie 5, 5 u. ö). Diese Erkl. ist auch die bei den Alten überwiegend vertretene. Das Trg. übers.: und auch die Widerspenstigen, die sich bekehren und Buße thun, auch auf die wird die Schechîna der Herrlichkeit Jāh Elohims sich niederlassen, der Syr.: und auch die Widerspenstigen werden („nicht" wahrsch. zu streichen) wohnen vor Gott (יעמדון קדם אלהא) und Hier.: *insuper et non credentes inhabitare Dominum Deum.* So versteht Theodoret auch die Uebers. der LXX u. Aquila's; „Du hast nicht angesehen ihren früheren Ungehorsam, sondern ungeachtet ihres Widerstrebens hast du ihnen fort und fort Gutes gethan *ἕως αὐτοὺς οἰκητήριον οἰκεῖον ἀπέφηνας.*" Der Ausdruck lautet aber zu großartig, um, zumal im Hinblick auf v. 7, die Widerspenstigen zum Subj. zu haben. Deshalb nehmen wir וְאַף סוֹרְרִים zu בָּאָדָם: und auch unter Widerspenstigen (hast du Gaben hingenommen) oder: und auch Widerspenstige (geben dir), und לְשָׁכֵּן als Zweckesatz mit folg. Subjekt (wie z. B. 2 S. 19, 20): auf daß wohne d. i. wohnen bleibe (wie v. 17 vgl. Jes. 57, 15) Jāh-Elohim. Die erste Hälfte des Ps. ist hier zu Ende. Mit יה אלהים hat der Ps. einen Gipfel erreicht, auf dem er ausruht. Gott ist aufgebrochen für sein Volk gegen seine Feinde und triumphirt nun über und für die Menschen. Daß Elohim sich aufmacht, ist der Anfang der schließlichen Herrlichkeit und daß er als יה אלהים offenbar wird, ist ihr Zenith. Paulus Eph. 4, 8 faßt den Sinn von v. 19, ohne der LXX zu folgen, folgendermaßen zusammen: *ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν καὶ ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις.* Hatte er dabei viell. das Targum vor Augen, mit welchem der Syr. übers.: וְרַחֲמָא לְחוֹן מַתְנָן לִבְנֵי נָשָׁא? Er erklärt im Lichte und Sinne der Erfüllungsgeschichte. Denn die Himmelfahrt Elohims ist erfüllungsgeschichtlich keine andere, als die Himmelfahrt Christi; diese aber war, wie der Ps. sie schildert, ein Triumphzug Col. 2, 15 und was der Sieger über die Mächte der Finsternis und des Todes errungen, das hat er nicht zur Bereicherung seiner selbst, sondern zum Besten der Menschen errungen: es sind מַתָּנוֹת בָּאָדָם Gaben die er nun unter die Menschen vertheilt und die auch den Verirrten zu gute kommen. So faßt der Apostel die Worte, indem er *ἔλαβες* in *ἔδωκε* umsetzt. Die Gaben sind die vom Erhöheten auf seine Gemeinde herniederkommenden Charismen[1] — eine Segensspende, die mit seinem Siege in ursächlichem Zusammenhange steht, denn als Sieger ist er auch Inhaber des Segens,

1) Insofern ist Ps. 68 der passendste Ps. für die *Dominica Pentecostes*, wie er auch im jüdischen Ritual der Ps. des 2. Schabuoth-Tages ist.

seine Gaben sind wie die Spolien seines über Sünde, Tod und Satan errungenen Sieges.[1] Zu dieser Deutung ist der Ap. um so berechtigter als Elohim im Folgenden als der Herr, der auch aus dem Tode hinausführt, gepriesen wird. Dieser Lobpreis gilt erfüllungsgeschichtlich Ihm, der, wie Theodoret zu v. 21 bem., den für uns ausgangslosen Verwahrsam des Todes eröffnet und die ehernen Thore gesprengt und die eisernen Riegel zermalmt hat[2], Jesu Christo, der nun die Schlüssel hat des Todes und des Hades.

V. 20—28. Es beginnt nun der zweite Kreislauf des Hymnus. Von dem majestätischen Zukunftsbilde, das er geschaut hat, getröstet, kehrt der D. in die Gegenwart zurück, wo Israel noch unter dem Drucke, aber doch nicht von Gott verlassen ist. Die Uebers. folgt der von Baer nach Heidenh. wiederhergestellten regelrechten und sinngemäßen Acc.: אֲדֹנָי hat *Zarka* und יַעֲמֹס לָנוּ *Olewejored* mit vorausgehendem Untertrenner Klein-*Rebia*, also: *Benedictus Dominator: quotidie bajulat nobis*, womit Trg. Raschi Kimchi Ew. Hupf. Kamph. stimmen.[3] עָמַס vereinigt wie נָשָׂא und סָבַל die Bedd. eine Last aufladen (Zach. 12, 3. Jes. 46, 1. 3) und eine Last tragen; mit עַל bed. es eine Last jem. auflegen, hier mit לְ eine Last für jem. aufnehmen und sie für ihn tragen. Es ist der Druck der feindlichen Welt gemeint, den der HErr seiner Gemeinde tagtäglich tragen hilft, indem er mit seiner Kraft in ihr, der an sich ohnmächtigen, mächtig ist. Der Gottesname אֵל als Subj. des Satzes lautet הָאֵל (mit *Mahpach* und folgendem *Pasek*): Gott ist unser Heil. Die Musik fällt hier gesteigert ein und derselbe Ged., den sie ihrestheils hervorhebt, wiederholt sich 21[a] auch in gesteigerterem Ausdruck: Gott ist uns ein Gott לְמוֹשָׁעוֹת der uns Hülfe in reicher Fülle gewährt; das *pluralet.* bez. nicht sowol die vielen einzelnen Hülfserweise, als den Reichtum rettender Macht und Gnade. Dem לָנוּ entspricht 21[b] לַמָּוֶת, denn man verbinde nicht לַמָּוֶת תּוֹצָאוֹת: Jahve's des Allherrn sind die Ausgänge zum Tode (Böttch.) d. i. er kann gebieten, daß man dem Tode nicht anheimfällt; תוצאות *parall.* מושׁעות bed., was am nächsten liegt, Entgehungen, יָצָא *evadere* wie 1 S. 14, 41. 2 K. 13, 5. Koh. 7, 18. In Jahve's Macht sind für den Tod d. i. selbst für die welche bereits dem Tode preisgegeben sind Auswege der Errettung. Aus dem was Gott für Israel ist wird mit אַךְ eine freudig betheuernde Folgerung gezogen. Der Parallelismus des richtig halbirten V. zeigt, daß רֹאשׁ hier wie 110, 6 nicht *caput* im Sinne von *princeps*, sondern

1) Ebenso Hölemann in Abth. II seiner Bibelstudien (1861), wogegen für Hofmann, Schriftb. 2, 482 ff., weil er weder ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν noch κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς auf die Hadesfahrt des Herrn bezieht, die neutest. Verwendung des Psalmcitats sich anders vermittelt.

2) Ebenso der die Hadesfahrt Christi behandelnde Theil des Nikodemus-Evangeliums, s. Tischendorf, *Evangelia apocr.* (1853) p. 307.

3) Der gewöhnlichen Acc. nach hat das zweite יום *Mercha* oder *Olewejored*, יַעֲמֹס־לָנוּ *Mugrasch*. Aber dieses Mugrasch hat die Accentstellung des Silluk-Gliedes gegen sich, denn obwol es ausnahmsweise vorkommt, daß auf Mugrasch zwei Diener folgen (Accentsyst. XVII §. 5), so dürfen es doch in keinem Falle *Mahpach* (mit *Zinnorith*) und *Illui* sein (wie z. B. bei Norzi).

im eig. Sinne bed.; der behaarte Scheitel wird genannt als Anzeichen üppiger Kraft und ungedemütigten unbußfertigen Uebermuts wie Dt. 32, 42 und wie attisch *κομᾶν* geradezu einherstolziren bed.; die Verbindung könnte appositionell sein: den Haar-Scheitel, den Einherwandelnden in seinen Verschuldungen statt genitivisch: den Haar-Scheitel des Einherwandelnden, aber in Wirklichkeit findet hier wegen der engen Zusammengehörigkeit der zwei ersten Begriffe (קדקד שׂער) ebenso wie Jes. 28, 1. 32, 13. 1 Chr. 9, 13 eine Unterbrechung der genitivischen Wortkette statt, so daß es dem Leser überlassen bleibt, den abrupt stehenden dritten Begriff sinngemäß mit den vorhergehenden zu verknüpfen. Hitz. welcher שְׂעַר (שַׂעַר) lesen will corrigirt die Ausnahme hinweg, die sich die Sprache gestattete. Der Ausdruck geht auf Num. 24, 17 zurück und wandelt diese Grundstelle ähnlich ab wie Jer. 48, 45. Wenn קדקד שׂער, müßte auch ראשׁ als zweites Obj. (das des Gliedes) gelten; die Wortstellung verwehrt das an sich nicht (vgl. 3, 8 mit Dt. 33, 11), würde aber um nicht zweideutig zu sein eine andere sein müssen. In v. 23 vernimmt der D. göttliche Rede oder berichtet vernommene: „Aus Basan werde ich zurückholen, zurückholen aus Meeres-Strudeln d. i. Meeres-Abgründen.“ Wen verheißt oder droht Gott von da zurückzuholen? Als nach der Zerstörung Jerusalems ein Schiff mit vornehmen wolgestalten Gefangenen nach Rom abging, welchen die Schmach der Prostitution bevorstand, stürzten sie sich, dieses Schriftworts sich getröstend, sämtlich ins Meer (*Gittin* 57[b] vgl. *Echa rabb.* 66[a]). Sie faßten also v. 23 als Verheißung, welche Israel zum Obj. hat[1], aber der Zwecksatz v. 24 und die Umschreibung bei Amos 9, 2 f. zeigt, daß die Feinde Israels als Obj. gedacht sind (Gei. Ew. Hupf. Kamph.). Selbst wenn diese an den entlegensten Orten sich verborgen haben, will sie Gott zurückholen und sein Volk zum Vollstrecker seiner Gerechtigkeit an ihnen machen. Es ist in Aussicht genommen, daß die Flucht der Geschlagenen sich südwärts wälzen und daß sie sich in den Urwäldern Basans und noch weiter südlich in den Strudeln (מְצוּלָה v. צָלַל צוּל *stridere, tinnire*[2], vgl. *vortex sonorus, gurges raucus*) d. i. Tiefen des Meeres d. i. des Salzmeeres (יָם wie Jes. 16, 8. 2 Chr. 20, 2) bergen werden. Dem Verstecke in den Wäldern des gebirgigen Basans steht das Versteck im Meeresschlunde, indem das Unmögliche als möglich gesetzt wird, als äußerster Tiefpunkt entgegen. Das 1. Glied des Zwecksatzes v. 24 wird leichter und gefälliger, wenn man wie Hupf. nach 58, 11 mit LXX Syr. Vulg. (*ut intingatur*) תִּתְחַץ liest; dem

1) So auch der Trg., welcher die Verheißung von Wiederbringung der von wilden Thieren gefressenen und im Meere ertrunkenen Gerechten versteht (Midrasch: מכבין שנר ארזים = מבשן), vgl. auch das aus der Khalifenzeit in Josts Gesch. d. Judenth. 2, 399 und Grätz' Gesch. d. Juden 5, 347 Erzählte.

2) Das Schallnachahmende dieser Wurzel beweist die Infinitivbildung صَلْيِل (z. B. vom Schwirren einer Kette); eine Potenzirung ist صهل צָהַל (von schrillen Tönen, insbes. dem Wiehern des Pferdes, und Lichterscheinungen 104, 15) mit den Infinitiven *ṣahîl* und dessen Nebenform *suhâl*, vgl. übrigens S. 420 Anm.

Buchstaben nach liegt noch näher die Conj. תָּחְמַץ (woraus חמחץ nach Chajûg transponirt ist) wie Jes. 63, 1 (Hitz.): damit sich röthe dein Fuß in Blut — freilich etwas matt, auch würde מִדָּם dazu besser als בְּדָם passen. Wie der Text jetzt lautet, ist תְּחֻמַּחַץ[1] s. v. a. חִמְחָצַם (sie, näml. die Feinde) und רַגְלְךָ בְּדָם Adverbialsatz (deinen Fuß in Blut setzend oder tauchend); möglich aber auch, daß מָחַץ wie מָגַף (*vehementer commovere*) gebraucht ist: *ut concutias s. agites pedem tuum in sanguine.* Ist nun etwa in 21ᵇ aus den Feinden mit מְנֻחוֹ der Eine in seinen Verschuldungen Einherprangende, der רָשָׁע *κατ' ἐξ.* (vgl. Jes. 11, 4. Hab. 3, 13 u. a. St.) hervorgehoben? Schwerlich, die Weglassung von חָלַךְ (*lambat*) ist unerträglich, vgl. 1 K. 21, 19. 22, 38. Näher liegt es, mit Simonis מִנֻּחוֹ (nach AE Kimchi und andern Zeugen מְנֻחוֹ mit *Segol*) auf לְשׁוֹן (welches gewöhnl. Fem., zuweilen aber auch wie arab. *lisân* Masc. sein kann 22, 16. Spr. 26, 28) zurückzubeziehen und, da neben מְמֻנּוֹ sonst nur noch מְנֻחוֹ vorkommt (Ew. §. 263ᵇ), in der Bed. *pars ejus* (מִן von מָנַן = מָנָה u. d. F. גֵּן, הֵן, קֵץ[2] gleichbed. mit מָנָה, מָנַת 63, 11), arab. مَنَّ, zu fassen; schon Saadia, welchem Jefeth folgt, empfiehlt die vorgeschlagene Fassung des Worts als Substantiv, wofür sich auch Hupf. entscheidet. Was nun v. 25—28 geschildert wird, ist nicht die Freude über einen in nächster Vergangenheit errungenen Sieg, nicht die Freude über die vorzeitige Erlösung am Schilfmeer, sondern die Freudenfeier Israels wenn es die Gerichts- und Erlösungsthat seines Gottes und Königs erlebt haben wird. הֲלִיכוֹת scheint nach 77, 14. Hab. 3, 6 der Zug Gottes gegen die Feinde zu sein, aber das Folg. zeigt, daß die *pompa magnifica* Gottes gemeint ist, nachdem er die Feinde überwunden hat. Das Siegesfest Israels gilt als Triumphzug Gottes selbst, des Königs, der in Heiligkeit regiert und nun die unheilige Welt unterworfen und gedemütigt hat, בַּקֹּדֶשׁ wie v. 18. Die Uebers. „im Heiligtum" liegt hier sehr nahe, aber Ex. 15, 11. Ps. 77, 14 sind

---

1) Nicht תְּחֻמַּחַץ wie Baer *Thorath Emeth* p. 26. 27 lehrt, aber auf Grund der irrigen Voraussetzung daß das folg. רַגְלְךָ mit Zinnor accentuirt sei (wonach 18, 7 אֶקְרָא יהוה zu punktiren), während es vielmehr das vor unbedientem *Olwejored* erforderliche Klein-*Rebia* hat. Deshalb ist תְּחֻמַּחַץ mit Metheg (nach *Metheg-Setzung* §. 45) und *Mercha* als Diener des Klein-Rebia zu schreiben, wie der Text des *Psalterium* 1873 hat. Das euphonische oder richtiger orthophonische *Gaja* der geschlossenen ersten Sylbe mahnt diese gehörig abzusetzen, damit der leicht zu verschleifende Hauchlaut der zweiten deutlich ausgesprochen werde, vgl. חֲבַחַר 65, 5. תְּרַחִיק 103, 12; so auch bei Zischbuchstaben zu Anfang der zweiten Sylbe z. B. תַּדְשֵׁא Gen. 1, 11., wonach 14, 1. 53, 2 חֲשַׁחִיתוּ וְתִתְעִבוּ zu schreiben. In רְמַחַץ greift dieses Gaja nicht Platz, weil das Wort mit einem Trenner versehen und also ohnehin mit Nachdruck zu sprechen (singen) ist.

2) מָן ist die Hauptform zu der Verbindungsform מִן; die Bed. Theil welche dieser Präp. zukommt, ist im semitischen Sprachbewußtsein unerloschen (wie wenn z. B. مِنْ قَائِلٍ als selbständiger Satz „Einige sagen" bed.).

dagegen. Subj. von רָאוּ ist alle Welt, bes. was von den Heiden dem Blutbad entkommen ist. Das Perf. bed.: sie sind ansichtig geworden, wie קָדְמוּ sie haben die vordere Stelle eingenommen. Sänger eröffnen den Zug, hinterdrein (אַחַר[1] Adv. wie Gen. 22, 13. Ex. 5, 1) Cither- und Harfenspieler (נֹגְנִים Part. zu נָגַן) und zu beiden Seiten Jungfrauen mit Handpauken (Adufen), תֹּפֵפוֹת apocopirtes *prt. Po.* mit erhaltenem *e* (vgl. שֹׁכְנָהּ 107, 9), v. תָּפַף das תֹּף (נֹפֶךְ) schlagen — Rückbezug auf das jetzt wiederauflebende Lied am Meere, welches Mirjam und die Frauen Israels unter Handpaukenspiel sangen. Die Erlösung, die jetzt gefeiert wird, ist ja das Gegenbild der ägyptischen. Es erklingen da Lieder wie v. 27: „in Gemeindeversammlungen (und also vollen Chören) preiset Elohim"; מְקַהֲלוֹת (מְקַהֲלִים 26, 12) ist der Plur. zu קָהָל (22, 23), welches seinerseits keinen bildet (vgl. nachbibl. קְהִלּוֹת v. קְהִלָּה). 27[b] ist verkürzt aus ברכו אדני אשר אתם ממקור ישראל preiset den Allherrn die ihr Israel zum Quellort habt (מָקוֹר wie Jes. 58, 12. Zef. 3, 18). אֲדֹנָי (wofür *Berachoth* VII, 3 יהוה nach der LA des מדנחאי) hat sinngemäß *Mugrasch;* יִשְׂרָאֵל heißt hier der Patriarch, von welchem aus das Volk wie von seinem Quellort sich ausgebreitet hat, vgl. Jes. 48, 1. 51, 1 und syntaktisch מִמְּקוֹר die von dir Stammenden Jes. 58, 12. In der festlichen Versammlung sind alle Stämme Israels mit ihren Fürsten vertreten. Es werden je zwei der südlichen und nördlichen Stämme genannt. Aus Benjamin war Israels erster König, der erste königliche Sieger über die Heiden, und in Benjamin lag nach der Verheißung Dt. 33, 12 und nach den Grenzangaben Jos. 18, 16 f. 15, 7 f. das Heiligtum Israels — so hatte also der Stamm, der sowol der Geburtsfolge (Gen. 43, 29 ff.) als auch dem Gebietsumfange und der Bewohnerzahl (1 S. 9, 21) nach צָעִיר war, an Ehren den Vorgang.[2] Juda aber war in David auf den Thron gekommen und auf ewige Zeiten der Königsstamm geworden. Sebulun und Naftali sind die im Siegesgesange Debora's Richt. 5, 18 vgl. 4, 6 ihrer patriotischen Tapferkeit halber hochgefeierten. רֻדֵּם, vom bekannten רָדַם keinen Sinn gebend, geht auf רָדָה zurück und ist also s. v. a. רוֹדֵם (vgl. Thren. 1, 13) ihr Bezwingender oder Beherrschender, so aber daß das Particip eben nicht als Nomen und als Ausdruck einer abgeschlossenen, sondern mit fortpulsirender Verbalkraft als Ausdruck einer fortgehenden continuirlichen Handlung gedacht ist, weshalb das Suff. *ēm,* nicht *ām* lautet, aufzulösen in אֲשֶׁר יְרֻדֵּם (vgl. zu 103, 4. Iob 40, 19) oder אֲשֶׁר יְרֻדֶּה בָם (1 K. 5, 30. 9, 23. 2 Chr. 8, 10), wie הַמַּעֲלֵם Jes. 63, 11 nicht „ihr Heraufführer" bed., sondern aoristisch *ὁ ἀναγαγὼν αὐτούς* oder imperfektisch *qui educebat.* Das V. רָדָה, sonst niedertreten,

1) Dieses אחר ist nach *Nedarim* 37[b] ein sogen. עטור סופרים (*ablatio scribarum*), indem die über treuer Texterhaltung wachenden Sofrim die naheliegende LA יאחר hier wie Gen. 18, 5. 24, 55. Num. 31, 2 entfernt und als unächt bez. haben. Vgl. Strack, *Prolegg.* p. 86 wo irrig נגנים als das Wort angegeben ist, um das es sich handele.

2) Tertullian nennt den Apostel Paulus mit Bezug auf seinen Namen und seine benjaminitische Abkunft *parvus Benjamin*, wie Augustin die Mirjam des Magnificat *nostra tympanistria.*

niederzwingen, gewaltsam niederhalten Ez. 34, 4. Lev. 25, 53., ist hier vom friedlichen Geschäft des die Ordnung des stolzen prächtigen Zuges aufrechthaltenden Zugführers (Hier. nach Aq. *continens eos*) gebraucht. Denn die Bez. auf die Feinde: ihr Bezwinger ist haltlos; das parall. רִגְמָתָם aber „ihre (der Feinde) Steinigung" zu übers. (Hgst. Vaih. u. A. nach Böttchers „Proben alttest. Schrifterklärung" 1833) ist obendrein geschmacklos; auch bed. רָגַם nicht wie im Arab. Schleudersteine und überh. Geschosse werfen im Allgem. (wonach Jefeth: ihre Schleuderer), sondern steinigen als gerichtliche Procedur. Gibt man dem V. רָגַם nach רָכַם VIII und רָגַם (√ רכ wov. auch רָכַב sich aufsetzen, aufhocken) die Grundbed. *accumulare, congerere* (vgl. z. B. *tarâkama* von sich aufthürmenden Wolken), so bed. רִגְמָתָם ihre dichtgedrängte Schar, wie schon jüd. Ausll. glossiren (קהלם או קבוצם). Auch wenn man רָגַם mit רָקַם *variegare* combinirt oder den Eigennamen (מֶלֶךְ) רֶגֶם Freund (des Königs) nach dem von Lane als dem klassischen Arabisch angehörig aufgeführten رَجْم *socius* (Böttch.) vergleicht, gelangt man ungef. zu derselben Bed. Die Conj. רקמתם (Hier.: *in purpura sua*) und רִגְּשָׁתָם (Hupf.) sind also nicht nöthig.

V. 29—36. Der D. blickt nun über den Bereich Israels hinaus und beschreibt die Folgen der Gerichts- und Erlösungsthat Jahve's in der Heidenwelt. Die Anrede 29[a] geht an Israel oder vielmehr an dessen König (86, 16. 110, 2): Gott, dem alles dienstbar ist, hat Israel עֹז Sieg und Macht über die Welt gegeben. LXX Symm. übers., als ob der Text צַוֵּה אלהים lautete (was Ew. Olsh. Schrader Hupf. billigen), aber die folg. Bitte setzt eine in 29[a] ausgesagte Thatsache voraus. Aus dem Bewußtsein, daß auf dieser Höhe der Macht, auf welche Israel gestellt ist, der allein es erhalten kann, der es darauf gestellt hat, erwächst die Bitte: befestige (עוזה *plene* für עָזָּה n. d. F. חָזְקָה Jes. 30, 8 und wegen des folg. א mit Ton auf *ult.*, s. zu 6, 5), Elohim, was du für uns erwirkt hast, עָזַז *roborare* wie Spr. 8, 28 Koh. 7, 19., LXX *δυνάμωσον*, S. *ἐνίσχυσον*. Man könnte auch erkl.: zeige dich mächtig (vgl. הוּזָה 21, 14) der du (Jes. 42, 24) für uns gehandelt (פָּעַל wie Jes. 43, 13., mit לְ wie לְ עָשָׂה Jes. 64, 3), aber in jener anderen Fassung schließt sich die Bitte folgerichtiger an, und daß זֶה auch das Neutrum vertreten kann, zeigt 62, 12. Noch anders Hitz.: die Gottes-Machthülfe, so du uns geleistet; aber zugegeben, daß ה֫ für ת֫ im *st. constr.* efraimitischer Stil ist (s. zu 45, 5), so ist doch עזוה für עֹז ein unbekanntes Wort (weshalb Schrader עֻזָּה, Riehm עוז האלהים vorschlägt), und daß פָּעַלְתָּ nicht Anrede des Königs (nach Hitz. Josafats) ist, zeigt das offenbar an Elohim gerichtete מֵהֵיכָלְךָ. Die Gebetsanrede wird v. 30 festgehalten. Von den Worten מהיכלך על ירושלם ist nichts zu 29[b] heraufzunehmen (Hupf.), denn dadurch wird v. 30 verstümmelt; beides zus. ist Angabe des Ausgangsorts der Oblationen zu יוֹבִילוּ: von deinem Tempel aus, der über Jer. emporragt, mögen dir, dem dort im Allerheiligsten Thronenden, Könige Huldigungsgeschenke bringen (שַׁי wie 76, 12. Jes. 18, 7) — in

diesem Gebetszus. Ausdruck des Wunsches, daß der Tempel der Höhe- und Zielpunkt, Jer. die Metropole der Welt werden möge. An ursächliche Fassung des מִן ob deines Tempels (Ew.) ist hier nicht zu denken; mit einem Verbum der Bewegung verbunden bez. es den Ort von wo aus. Es folgt v. 31 eine Aufforderung, welche hier nur die Form ist, in die sich die Weiss. kleidet. Das Thier des Schilfs ist nicht der Löwe, für welchen (obwol er *inter arundineta Mesopotamiae* Ammian. XVIII, 7 und im Buschwerk des Jordans Jer. 49, 19. 50, 44. Zach. 11, 3 haust) der Aufenthalt im Schilfe nicht charakteristisch ist — eher das Wildschwein (Seetzens Reisen 4, 165), aber das Schilf an sich schon ist Emblem Aegyptens Jes. 36, 6 vgl. 19, 6., und es ist also entw. das Krokodil gemeint, das gew. Emblem des Pharao und der äg. Großmacht Ez. 29, 3 vgl. Ps. 74, 13 f., oder auch das Nilpferd (äg. *p-ehe-mòut*), welches auch Jes. 30, 6 (s. dort) Aeg. versinnbildet und nach Iob 46, 21 noch treffender als das Krokodil (תַּנִּין אֲשֶׁר בַּיָּם Jes. 27, 1) חַיַּת קָנֶה heißt. Aeg. erscheint hier als die größte gefürchtetste Weltmacht; Elohim soll die übermütige über Israel und Israels Gott sich erhebende in Schranken weisen. אַבִּירִים Starke sind Stiere (22, 13) als Emblem der Könige, und עֶגְלֵי erklärt sich selbst durch den Gen. des Substrats עַמִּים: samt (בְּ der Begleitung wie 31[b] 66, 13 und bei *plur. humanus* Jer. 41, 15) den Kälbern, näml. Völkern, über welche jene Stiere herrschen; mit dem einen Emblem verbindet sich die Vorstellung trotziger Selbstzuversicht, mit dem andern die Vorstellung wolhäbiger Sicherheit (s. Jer. 46, 20 f.). Danach gestaltet sich was als Folge der Bedräuung hervorgehoben wird. מִתְרַפֵּס, schon von Flamin. wesentlich richtig erklärt: *ut supplex veniat*, ist als *part. fut.* (nach der arab. Grammatik حال مُقَدَّر eig. prädisponirter Zustand) gemeint; es malt so in der Einzahl zusammenfassend wie עֹבֵר 8, 9 mit Einem Zuge den gründlich gebeugten Stolz, denn רָפַס (vgl. רָמַס) bed. stampfen, niederstoßen, und das *Hithpa.* sich aufstampfen d. i. heftig und ungestüm zu Boden werfen; die an sich mögliche Bed.: sich stampfend verhalten (wonach Moll: einherstampfend mit . .) ist unbelegbar (s. zu Spr. 6, 3). Andere: *conculcandum se praebere*, aber solche Bed. ist im Bereich des hebr. *Hithpa.* unnachweisbar; auch paßt dieses „sich stampfen lassend" weniger gut zu dem einen mehr activen Sinn fordernden בְּרַצֵּי־כָסֶף, worin sich ausdrückt, daß der Reichtum, den die Heiden bisher im Dienste widergöttlicher Weltlichkeit verwendeten, nun von den äußerlich und innerlich Besiegten dem Gotte Israels geopfert wird (vgl. Jes. 60, 9); רַץ־כֶּסֶף (v. רָצַץ *confringere*) ist ein Stück ungemünztes Silber, die Silberbarre oder der Silberklumpen. Hupf. emendirt mit Olsh. הִתְרַפֵּס בִּרְצֵי כֶסֶף tritt auf (unterwirf dir) die Geldgierigen; Kamph., das Part. beibehaltend: unter deine Füße tretend die Liebhaber des Silbers, aber abgesehen von der verdächtigen Constr. des התרפס mit ב des Objekts wäre רֹצֵי כסף eine matte und schiefe (vgl. Jes. 13, 17) Eigenschaftung der Heiden. Von der Aufforderung גְּעַר wird hierauf in בְּזַר zur Schilderung abgesprungen; dieser schnelle Wechsel findet sich auch

sonst, und zumal in diesem dithyrambischen Ps. dürfen wir auf die Vocaländerung בַּזֵּר oder בְּזַר LXX *διασκόρπισον* (de W. Ew. Böttch. Reuß Olsh. Hupf.) verzichten; בְּזַר wie es lautet kann nicht Imper. sein (Hitz.), denn es fehlt der Ablaut *a*, statt dessen sich wol zuweilen im Infinitiv das *i* des Finitums findet (z. B. Dt. 28, 48), nie aber im *imp. Pi.* Zerstreut hat Gott die kriegslustigen Völker, der Krieg hat also ein Ende, der Weltfriede ist verwirklicht. In v. 32 wird die Anschauung wieder anders gewendet: es folgen Futt. als nächster Ausdruck dessen was zukünftig ist. Die sonst *in p.* üblichere Form יֶאֱתָיוּ steht hier pathetisch zu Anfang wie Iob 12, 6. חַשְׁמַנִּים, mit dem arab. خشم verglichen (wov. das irrig von Gesenius geleugnete خَشْم Nase), würde die Hochnäsigen bed. (vgl. أَشَمّ *nasutus* als Benennung eines Stolzen der nichts auf sich sitzen läßt); dagegen mit حشم verglichen die Feisten, indem dieser Verbalstamm (حشش, vgl. חֲשִׁרַת 2 S. 22, 12) von der Grundbed. „sich zusammendrücken" aus auch „gedrungen werden" d. h. wieder zu Leibe kommen, Fleisch und Fett ansetzen bed., dem Sprachgebrauch nach von abgemagerten Menschen und Thieren. Weitab liegt das gemeinhin verglichene حشيم *vir magni famulitii*, ein Wortgebrauch, welcher durch die dem Verbum von seiner Wurzelbed. aus eigne intrans. Bed. „zornig werden oder sein, für jemand oder etwas eifern" vermittelt ist, indem das *n. verbale* حَشَم in concretem Sinne eine Person oder collectiv Personen bed., für deren Erhaltung, Sicherheit, Ehre man eifrig besorgt ist, als Familienglieder, Hausgesinde, Dienerschaft, Nachbarn, Schutzgenossen, Gastfreunde, auch eine Sache, die man eifrig sucht und über deren Erhaltung man eifrig wacht (Fl.). Die Herleitung von حشم *pinguefieri* empfiehlt sich am meisten. Die Bedeutung trifft so mit dem als sinnverwandt sich darbietenden אַשְׁמַנִּים (מִשְׁמַנִּים) zus., ohne daß man Wechsel des prosthetischen א mit ח anzunehmen braucht, wofür der biblische Hebraismus kein sicheres Beispiel darbietet, und wir gewinnen so einen auch für die Ortsnamen חֶשְׁמוֹן und חַשְׁמוֹנָה *(pinguedo, ubertas)* so wie auch für den (schon von Kimchi verglichenen) Familiennamen der חַשְׁמוֹנָאִים passenden Grundbegriff.[1] Die Staatswürdenträger Aegyptens kommen, dem Gotte Israels die Ehre zu geben, und Aethiopien, von Furcht vor J. übermannt (vgl. Hab. 3, 7), läßt seine Hände laufen zu Elohim d. i. streckt sie schleunig aus. So erkl. man meistens. Aber wenn יָדָיו, warum nicht auch יָרֵיץ? Antwort: der hebr. Stil vermeidet sogar bei nebeneinanderstehenden Wörtern weder *enallage gen.* z. B. Iob 39, 3. 16 noch *enall. num.* z. B. 62, 5. Aber „die Hände laufen lassen" ist doch ein gesuchtes Bild, welches

1) Den Metallnamen חַשְׁמַל lassen wir dabei aus dem Spiele; auch im Altäg. bed. *asem* (= חשם) eine Mischung aus Gold und Silber, das Silbergold, *ὁ ἤλεκτρος*, s. Lepsius, Die Metalle in den äg. Inschriften (1872) S. 129.

die Conj. תָּרִים (Hitz.) nahe legen würde. Man geht dem aus dem Wege, wenn man über die Acc. sich hinwegsetzend mit Böttch. Olsh. Baur erkl.: Cusch — seine Hände machen eilen d. i. bringen eilends herbei (1 S. 17, 17. 2 Chr. 35, 13) zu Elohim, näml. begütigende Gaben, תָּרִיץ Präd. zu יָדָיו nach Ges. §. 146, 3. Der D. steht so ganz und gar mitten in dieser Herrlichkeit der Endzeit, daß er im Glauben über allen Reichen der Welt daherschwebend sie zum Lobpreise des Gottes Israels auffordert. לָרֹכֵב schließt sich an den dominirenden Begriff von שִׁירוּ 33a an. Die Himmel der Himmel Dt. 10, 14 werden durch קֶדֶם als uralte (viell. als ihrer Entstehung nach über die Erdwelt-Himmel des 2. und 4. Schöpfungstages hinausreichende) bez.; Gott fährt in den urzeitigen Himmelshimmeln daher Dt. 33, 26., indem er mittelst des Cherubs 18, 11 nach allen Orten dieser unendlichen Fernen und Höhen seine Wirksamkeit erstreckt. Der Beiname רֹכֵב בִּשְׁמֵי־שְׁמֵי־קֶדֶם bez. die Erhabenheit des Ueberirdischen, welcher als Innergeschichtlicher רֹכֵב בָּעֲרָבוֹת heißt. In יִתֵּן בְּקוֹלוֹ wiederholt sich der oben v. 12 mit יִתֵּן אֹמֶר ausgesprochene Ged.; es ist Gottes alles Widerstrebende niederdonnernde Machtstimme gemeint. Da in נָתַן בְּקוֹל 46, 7. Jer. 12, 8 die Stimme nach Ges. §. 138 Anm. 3* als Mittel des Gebens d. i. des von sich Gebens, des Vernehmenlassens (vgl. 81, 3) gedacht ist, so wird man קוֹל עֹז nicht als Obj. (Riehm) wie lat. *sonitum dare*, sondern als Apposition[1] zu fassen haben: sich er läßt sich vernehmen mit seiner Stimme, gewaltiger Stimme. So gebe man denn Gotte עֹז d. i. gebe ihm in anerkennendem Lobpreis die Allgewalt zurück, die er hat und beweist. Seine Herrlichkeit גַּאֲוָה überwaltet Israel bes. als dessen Schutz und Trutz; seine Macht עֹז aber umfaßt alles Geschaffene, nicht die Erde blos, auch die höchsten Regionen des Himmels. Das Reich der Gnade offenbart die Majestät und Glorie seines Heilswerks (vgl. Eph. 1, 6), das Reich der Natur seine allesbeherrschende Allmacht. Auf diesen Ruf an die Reiche der Erde antworten diese v. 36: „Hehr ist Elohim aus deinen Heiligtümern"; die Anrede geht an Israel, מִקְדָּשִׁים heißt also nicht das himmlische und irdische Heiligtum (Hitz.), sondern das Eine jerusalemische (Ez. 21, 7) in der Mannigfaltigeit seiner h. Stätten (Jer. 51, 51 vgl. Am. 7, 9). Ehrfurcht gebietend — so bekennt die Heidenwelt — waltet Elohim von deiner hochheiligen Stätte aus, o Israel, der Gott, der dich zu seinem Mittler-Volke erkoren. Die 2. Hälfte des Bekenntnisses lautet: der Gott Israels gibt Gewalt und Kraftfülle dem Volke, näml. dessen Gott er ist, s. v. a. לְעַמּוֹ 29, 11. Israels Macht in der Allmacht Gottes ists was die Heidenwelt erfahren und woraus sie die allgemeine Erfahrungsthatsache 36b entnommen. Alle Völker mit ihren Göttern erliegen zuletzt Israel und seinem Gotte. Mit בָּרוּךְ אֱלֹהִים (welchem aus *Athnach* transformirtes *Mugrasch* vorausgeht) schließt das Bekenntnis der Heidenwelt. Was v. 20 der S. im Namen Israels sagte: בָּרוּךְ אֲדֹנָי, das hallt nun aus aller Welt wieder: בָּרוּךְ אֱלֹהִים. Die Welt

1) Die Acc. entscheidet nicht: sie läßt beide Fassungen zu, vgl. 14, 5. 41, 2. 58, 7. 68, 28. Spr. 13, 22. 27, 1.

ist von der Gemeinde Jahve's überwunden und nicht blos äußerlich, sondern geistlich. Die Aufhebung aller Weltreiche in das Reich Gottes, dieses große Thema der Apokalypse, ist auch im Grunde das Thema dieses Ps. Die 1. Hälfte schloß mit Jahve's triumphirender Auffahrt, die 2. mit den die Völkerwelt umfassenden Wirkungen seines Sieges und Triumphes.

PSALM LXIX.

Flehgebet aus tiefem Bekennerleiden.

2 Schaffe Heil mir, Elohim, denn die Wasser dringen ans Leben.
3 Ich bin eingesunken in Abgrunds Schlamm ohne Standort,
Bin gerathen in Wassertiefen, und Wogenschwall überschwemmt mich.

4 Ermattet bin ich durch mein Rufen, entzündet meine Kehle,
Verschmachtet meine Augen, der ich harre auf meinen Gott.
5 Mehr sind denn Haare meines Hauptes meine Hasser ohne Ursach,
Zahlreich meine Vertilger, meine Feind' um Lüge —
Was ich nicht geraubt, soll ich alsdann erstatten.

6 Elohim, du weißt um meine Thorheit,
Und meine Verschuldungen sind dir nicht verhohlen.
7 Mögen nicht in mir beschämt werden deine Hoffer, Allherr Jahve der Heere,
Nicht in mir beschimpft werden deine Sucher, Gott Israels!
8 Denn deinethalben hab' ich auf mich genommen Schande,
Hat Beschimpfung bedeckt mein Antlitz.

9 Entfremdet bin ich worden meinen Brüdern
Und ein Fremdling meiner Mutter Kindern.
10 Denn der Eifer um dein Haus hat mich verzehret,
Und deiner Schmäher Schmähungen sind auf mich gefallen.
11 Ich, meine Seele weinte unter Fasten,
Und zu Schmähungen gereichte es mir.

12 Ich machte zu meinem Kleide Sacktuch,
Und ward ihnen zum Spottgedicht.
13 Es schwatzen von mir die im Thore sitzen
Und die Saitenspiele der Zecher.
14 Doch ich, ich bete zu dir, Jahve, zur Zeit der Huld,
Elohim, durch deine große Gnade;
Antworte mir mit der Wahrheit deines Heils!

15 Reiß heraus mich aus dem Schlamme, daß ich nicht versinke;
Mög' ich entrissen werden meinen Hassern und den Wassertiefen.
16 Nicht überschwemme mich der Wasserwogenschwall,
Und nicht verschlinge mich der Abgrund,
Und nicht schließe über mir der Brunnen seinen Mund.

17 Erwidere mir, Jahve, denn gut ist deine Gnade;
Nach der Fülle deines Erbarmens kehre dich zu mir.
18 Und birg nicht dein Antlitz vor deinem Knecht,
Denn mir ist bang, eilends erwidre mir.
19 O nahe meiner Seele, erlöse sie,
Um meiner Feinde willen befreie mich.

20 Du kennst meine Schmach und Schande und Beschimpfung,
Dir gegenwärtig sind alle meine Gegner.

21 Schmach hat mein Herz gebrochen und todkrank ward ich;
Ich hoffte auf Mitleid, aber vergeblich,
Und auf Tröster — keine findend.
22 Sie reichten mir als Speise Galle
Und für meinen Durst tränkten sie mich mit Essig.

23 Es werde ihr Tisch vor ihnen zur Schlinge
Und den Sorglosen zum Fallstrick.
24 Verfinstern müssen sich ihre Augen, daß sie nicht sehen,
Und ihre Lenden versetz' in stetes Schlottern.
25 Geuß aus über sie deinen Grimm,
Und deines Zornes Brand ergreife sie.

26 Es werde ihr Weiler verwüstet,
In ihren Zelten bleibe kein Bewohner.
27 Denn den von dir Geschlagenen verfolgen sie,
Und vom Weh deiner Durchbohrten erzählen sie.
28 O lege Verschuldung zu ihrer Verschuldung,
Und nicht eingehn mögen sie in deine Gerechtigkeit.

29 Mögen sie gelöscht werden aus dem Lebensbuche
Und mit Gerechten nicht aufgeschrieben!
30 Ich aber bin gebeugt und wehvoll,
Deine Hülfe, Elohim, wird mich entrücken.
31 Lobpreisen will ich den Namen Elohims mit Gesang
Und ihn erheben mit Danken.

32 Und besser gefallen wirds Jahve als junge Stiere,
Hörner tragende, Klauen spaltende.
33 Sehen's Dulder, werden sie sich freuen;
Nach Elohim Trachtende — auflebe euer Herz!
34 Denn achtsam auf Dürftige ist Jahve,
Und seine Gefangenen verachtet er nicht.

35 Mögen lobpreisen ihn Himmel und Erde,
Die Meere und alles was darin sich reget.
36 Denn Elohim wird Heil schaffen Zion und baun die Städte Juda's,
Daß sie daselbst wohnen und sie besitzen.
37 Und der Same seiner Knechte wird sie erben,
Und die seinen Namen lieben werden darin wohnen.

Auf Ps. 68 folgt dieser, weil v. 36 f. ebender Ged. bildlos ausgesprochen wird, welchen wir 68, 11: *dein Gethier wohnte drin* versinnbildet lasen. Uebrigens sind die zwei Ps. so verschieden wie Tag und Nacht. Ps. 69 ist kein Kriegs- und Siegs-, sondern ein Leidensps., der erst gegen Ende sich lichtet, und nicht die Gemeinde redet hier, wie dort, sondern ein Einzelner. Dieser Einzelne ist laut der Ueberschrift David, und wenn David, nicht der ideale Gerechte (Hgst.), sondern eben David der Gerechte und zwar der ungerechterweise von Saul Verfolgte. Mit den Ps. der saulischen Zeit stimmt die Leidensschilderung vielfach überein, auch die Entfremdung der nächsten Angehörigen 69, 9. 31, 12 (vgl. 27, 10); das Fasten bis zu völliger Entkräftung 69, 11. 109, 24.; der Fluch über die Feinde, worin Ps. 35. 69. 109 eine furchtbare Stufenleiter bilden; der ermutigende Zuruf an die mitleidenden Frommen 69, 33. 22, 27. 31, 25. Stünde es fest, daß Ps. 40 davidisch ist, so wäre die dav. Herkunft von Ps. 69 ebendamit fest begründet, aber statt ihr aufschriftliches לדוד wechselseitig zu bestätigen, erschüttern sie es vielmehr. Diese zwei Ps. stehen einander zwillingsartig nahe: in beiden bez. der D. sein Leiden als Versinken in eine Schlammgrube; in beiden findet sich die gleiche Entwerthung des ceremoniellen Opfers; die gleiche Bezeichnung großer Menge: „mehr als Haare meines

Hauptes“ 69, 5. 40, 13.; die gleiche Aussicht auf Glaubensstärkung der Frommen 69, 33. 7. 40, 17. 4. Während aber Ps. 40 mehr stilistisch und überh. formell als inhaltlich der dav. Abfassung widerstrebt, ist in Ps. 69 nicht sowol formell als inhaltlich vieles nicht damit zu reimen, weshalb schon Clericus und Vogel (in der Diss. *Inscriptiones Psalmorum serius demum additas videri* 1767) die Richtigkeit des לדוד bezweifeln und Hitz. die schon von Seiler, v. Bengel u. a. ausgesprochene Vermutung weiter begründet hat, daß Ps. 69 wie auch Ps. 40 von Jeremia sei. Es spricht dafür Folgendes: 1) das Märtyrertum des um das Haus Gottes eifernden und sich casteienden und in dieser seiner Selbstverzehrung mit Hohn und Todfeindschaft verfolgten Verf.; man vgl. bes. Jer. 15, 15—18., dieses mit beiden Ps. innerlichst verwandte proph. Bekenntnis. 2) die mörderische Erbitterung, welche der Proph. von den Anathothäern zu erdulden hatte Jer. 11, 18 ff., womit die Klage des Psalmisten v. 9 zusammenstimmt. 3) der Schluß des Ps. v. 35—37., welcher wie das Summar dessen ist, was Jeremia in dem Buche der Wiederbringung c. 30—33 verkündigt. 4) das eigentümliche Leidensgeschick Jeremia's, welcher von den Fürsten als Vaterlandsfeind in die wasserlose, aber verschlammte Cisterne des Prinzen Malkija im Wachthofe versenkt und dort wie lebendig begraben wird. Zwar heißt es von dieser Cisterne: אֵין מַיִם כִּי־אִם טִיט Jer. 38, 6., was dem Ps. zu widersprechen scheint, aber da er in den Schlamm einsank, so ist der Sinn, daß eben nur kein stehend Wasser, wie sonst, darin war, daß er sofort hätte ertrinken müssen. Daß er sich dennoch in Todesgefahr befand, sehen wir aus der auch sonst mit Ps. 69 sich viel und nahe berührenden dritten Kinah Thren. 3., wo er v. 53 bis 58 sagt: *Sie rotteten aus in der Grube mein Leben und bewarfen mich mit Steinen. Wasser überschwemmten mein Haupt; ich dachte: ich bin vernichtet. Ich rief deinen Namen an, Jahve, aus tiefunterster Grube. Meinen Ruf hörtest du: verbirg nicht dein Ohr meinem Herzensergu*ß, *meinem Hülfschrei! Du tratest herzu am Tage da ich rief, sprachst: fürchte dich nicht.* Die Ansicht Hitzigs, daß wir dieses Gebet aus der Grube in Ps. 69 vor uns haben, hat viel für sich, auch 5) den im Ganzen jeremianischen Stil und mancherlei Berührungen mit Sprache und Gedankenkreis des Proph. im Einzelnen. Aber wie wäre dieser Ps. zu der Ueberschr. לדוד gekommen? Etwa wegen der Aehnlichkeit des Schlusses von Ps. 69 mit dem von Ps. 22? Und warum hätte der allem Anschein nach jeremianische Ps. 71 nicht auch die Ueberschr. לדוד? Auch geht dem Ps. 69 jener nachbildnerische Charakter ab, durch welchen Ps. 71 so bestimmt auf Jeremia hinweist. Deshalb lassen wir den von Keil (Luth. Zeitschr. 1860 S. 485 f.) und Kurtz (Dorpater Zeitschr. 1865 S. 58 ff.) der jerem. Abfassung entgegengestellten Instanzen und Bedenken ihr Recht widerfahren, indem wir dagegen nach wie vor behaupten, daß der Ps. sich weit befriedigender aus dem Leben Jeremia's als Davids erklären läßt.

Die Leidensps. sind der im N. T. am häufigsten angezogene Theil der alttest. Schrift und nächst Ps. 22 wird auf keinen im N. T. so vielfach verwiesen, als Ps. 69: 1) Ohne Ursach haßten Jesum seine Feinde, dies ist nach Joh. 15, 25 in v. 5 geweissagt. Es ist wahrscheinlicher, daß das joh. Citat auf 69, 5., als daß es auf 35, 19 zurückgeht. 2) Als Jesus die Verkäufer aus dem Tempel hinaustrieb, da hat sich v. 10ª laut Joh. 2, 17 erfüllt: die Glut des Eifers gegen Entweihung des Hauses Gottes verzehrt ihn, und um dieses Eifers willen wird er gehaßt und geschmäht. 3) Willig trug er, uns ein Vorbild, diese Schmach, indem sich laut Röm. 15, 3. v. 10ᵇ unseres Ps. an ihm erfüllte. 4) die Verwünschung v. 26ª hat sich nach Act.

1, 20 an Judas Ischariot erfüllt; die Suff. des Psalmworts lauten auf eine Mehrzahl, der Sinn des Citats kann also nur der von J. H. Michaelis angegebene sein: *quod ille primus et prae reliquis hujus maledictionis se fecerit participem.* 5) In der derzeitigen Verwerfung Israels haben sich nach Röm. 11, 9 f. v. 23 f. des Ps. erfüllt; der Ap. gibt diese Verwünschungen nicht geradezu Jesu in den Mund, wie sie denn auch nicht in den Mund des leidenden Heilands passen: er sagt nur, daß was dort der Psalmist in der sinaitisch-elianischen Eifermacht prophetischen Geistes seinen Feinden anwünscht, sich vollauf an denen erfüllt hat, die sich an dem Heiligen Gottes frevelhaft vergriffen haben. Die typisch-proph. Fingerzeige des Ps. sind durch diese neutest. Citate noch lange nicht erschöpft. Man wird bei v. 13 an die Verhöhnung Jesu durch die Kriegsknechte im Prätorium Mt. 27, 27—30 gemahnt, bei v. 22 an die Darreichung von Essig mit Galle (nach Mr. 15, 23 Wein mit Myrrhen), welchen Jesus ausschlägt, vor der Kreuzigung Mt. 27, 34 und an den in Essig getauchten Schwamm, den man mittelst eines Ysopstengels zum Munde des Gekreuzigten führt Joh. 19, 29 f. Wenn dort Johannes sagt daß Jesus, frei und bewußt sich zum Sterben anschickend, nur noch einen Labetrunk verlangte, damit nach Gottes Fügung die Schrift zur vollen Verwirklichung komme, so deutet er damit auf Ps. 22, 16 und 69, 22 zurück. Und welches neutest. Licht fällt auf 27ª, wenn man damit Jes. 53 und Sach. 13, 7 vergleicht! Der ganze Ps. ist typisch-prophetisch, inwiefern er Aussage einer von Gott zur Thatweissagung auf Jesus den Christ gestalteten Lebens- und Leidensgeschichte, sei es eines Königs oder Propheten, ist und inwiefern der Geist der Weissagung auch die Aussage selbst zum Wort der Weissagung auf den Künftigen gestaltet hat.

Der Ps. zerfällt in 3 Theile mit folg. Strophen: 1) 3. 5. 6. 6. 7; 2) 5. 6. 7; 3) 6. 6. 6. 6. 6. Deutet etwa שֹׁושַׁנִּים auf diese überwiegenden Sechszeiler unter dem Bilde sechsblättriger Lilien? Schwerlich. Die Alten sagen der Ps. sei so überschrieben, weil er von den weißen Rosen der heiligen Unschuld Christi und von den rothen Rosen seines kostbaren Blutes handle. Die Rose bed. שׁוּשָׁן eig. nicht, diese Blume war in der Zeit, wo dieser Ps. geschrieben wurde, im h. Lande noch ganz unbekannt. Sie wurde erst später aus Innerasien dorthin verpflanzt und hieß וָרֶד (ῥόδον); שׁוֹשָׁן dagegen ist dem Etymon nach[1] die weiße, im h. Lande aber meistens rothe oder violette Lilie — allerdings ein schönes pflanzliches Emblem Christi. *Propter me*, sagt Origenes, *qui in convallibus eram, Sponsus descendit et fit lilium.*

V. 2—14. Aus tiefer, von Feinden bereiteter Noth ruft der Klagende um Hülfe; er gedenkt seiner Sünden, deren ihn seine Leiden gemahnen, aber er ist sich auch klar bewußt, daß er um Gottes willen gehöhnt und befeindet wird, und erwartet von dessen Gnade verheißungsgemäße Hülfe. Die Wasser dringen עַד־נָפֶשׁ, wenn sie dem Gefährdeten so zusetzen, daß die Seele d. i. das Leibesleben, vorab das Athmen, bedroht wird, vgl. Jon. 2, 6. Jer. 4, 10. Auch sonst sind Gewässer ein Bild daherflutender und in ihre Strudel hinabziehender Drangsale 18, 17. 32, 6. 124, 5 vgl. 66, 12. 88, 8. 18., hier aber besondert sich das Bild, wie in Ps. 10 und ähnlich wie im Ps. Jona's, der-

1) Das Stammwort שׁוּשׁ (wov. auch שֵׁשׁ Byssus und שַׁיִשׁ Marmor) bed. weiß s., wonach span. *azucena* die weiße Lilie bed., s. Fleischer, Berichte der Sächs. Gesellsch. der Wiss. 1868 S. 305 (zu Makkari S. ٣٩٩ Z. 11).

gestalt, daß es den Eindruck poetisch aufgefaßter Wirklichkeit macht. Der weiche Morast heißt יָוֵן und die strudelnde Tiefe מְצוּלָה. Das *n. hofal.* מָעֳמָד bed. eig. das Gestelltsein, dann Standort oder festen Stand (LXX *ὑπόστασις*), wie מָתָה Ausgedehntes, Ausdehnung Jes. 8, 8. שִׁבֹּלֶת (efraimitisch סִבֹּלֶת) ist die Strömung v. שבל سبل sich lang hinziehen (vgl. Anm. zu 58, 9[a]); בּוֹא בְ hineingerathen wie 66, 12 und שָׁטַם mit Acc. überfluten wie 124, 4. Der Klagende ist nahe dem Ertrinken infolge Versinkens, denn schon lange ruft er vergeblich nach Hülfe: er ist abgemattet durch fortwährendes Rufen (יָגַע בְּ wie 6, 7. Jer. 45, 3), seine Kehle ist ausgedörrt (נִחַר v. חָרַר, LXX Hier.: sie ist heiser geworden), geschwunden sind die Augen (Jer. 14, 6) seiner, der auf seinen Gott harrt: das einem Relativsatz gleiche Part. מְיַחֵל schließt sich wie 18, 51. 1 K. 14, 6 an das Suff. des vorausgeg. Nomens an (Hitz); verschieden von diesem Gebrauch des artikellosen Part. ist der in adverbieller Weise qualificirende Gen. 3, 8. Hohesl. 5, 2 vgl. חַי 2 S. 12, 21. 18, 14 — der Verbesserung מִיַּחֵל (LXX *ἀπὸ τοῦ ἐλπίζειν με*) bedarf es also nicht. Ueber die Betonung von רַבּוּ s. zu 38, 20. Die Klage über die Menge grundloser Feinde ist, abgesehen von מִשַּׂעֲרוֹת רֹאשִׁי (40, 13), in Sache und Ausdruck wie 38, 20. 35, 19 vgl. 109, 3. Statt מַצְמִיתַי meine Ausrotter hat der Syr. die (von Hupf. gebilligte) LA מֵעַצְמוֹתַי (zahlreicher als meine Gebeine), aber die Menge der Feinde nach der Zahl der eignen Knochen zu zählen ist abgeschmackt; eher ließe sich מִצַּמּוֹתַי (mehr als meine Locken) hören, aber die LA des Textes wird gestützt durch Thren. 3, 52 f. Die Worte: „was ich nicht geraubt, soll ich alsdann erstatten“ sind beispielsweise, viell. wie auch Jer. 15, 10 sprichwörtlich gemeint: was ich nicht verschuldet, soll ich büßen (vgl. die ähnlich lautende und gemeinte Klage 35, 11). Man ist versucht, אָז im Sinne von „dennoch“ (Ew.) zu fassen, auf den es aber ganz und gar nicht angelegt ist; es tritt hier an die Stelle von זֹאת (vgl. *οὕτως* für *ταῦτα* Mt. 7, 12) indem es die angesonnene Zurückerstattung als Folgerung aus einer erlogenen Voraussetzung hervorhebt: alsdann, obwol ich es nicht geraubt. Schwerlich hat Kohler[1] Recht, daß לוֹ für לֹא zu lesen sei: sie denen ich wenn ich sie beraubt hätte Ersatz leisten würde (אָז im Nachsatze nach לוֹ wie 2 S. 19, 7. 2 K. 13, 19 nach der LA der LXX לוּ חִכִּיתָ vgl. לוּלֵי 119, 92 u. häufig). Der Uebergang der Leidensklage in Sündenbekenntnis ist wie 40, 13. In der unverdienten Verfolgung durch Menschen muß er doch wolverdiente Züchtigung von Seiten Gottes erkennen, und indem er sich mit אַתָּה יָדַעְתָּ (vgl. 40. 10. Jer. 15, 15. 17, 16. 18, 23 und zu ל als Exponenten des Obj. Jer. 16, 16. 40, 2) nicht nach dem Maße seiner Kurzsicht, sondern der göttlichen Allwissenheit als Sünder bekennt, befiehlt er seine Sündennoth, die er mit selbstanklagendem Abscheu אִוֶּלֶת 38, 6 und אַשְׁמוֹת 2 Chr. 28, 10 nennt, zugleich dem Erbarmen des Allwissenden. Würde er, der Sünder, von Gott dem Untergange überlassen, so würden an ihm alle, die es treu mit dem HErrn meinen, in Scham und Schande gerathen,

1) In Geigers Zeitschrift VI (1868) S. 28.

indem man sie mit diesem Exempel höhnen würde; קוֹנֶיךָ bez. sie von Seiten der *πίστις* und מְבַקְשֶׁיךָ von Seiten der *ἀγάπη*, die gehäuften Gottesnamen sind ebenso viel Appellationen an Gottes Ehre, an die Wahrheit seines heilsgeschichtlichen Verhältnisses. Der hier Betende ist zwar ein Sünder, aber was Menschen ihm anthun, ist dadurch nicht gerechtfertigt, er leidet es um des HErrn willen, dieser selbst ists, der in ihm geschmäht wird. Darauf gründet er v. 8 seine Bitte; עָלַיִךְ um deinetwillen wie 44, 23. Jer. 15, 15. Die Schmach, die er zu tragen hat, und die Beschimpfung, die sein Angesicht überdeckt und ganz unkenntlich gemacht hat (44, 16 vgl. 83, 17), hat selbst seine leiblichen Brüder (אָחִי parall. בְּנֵי אִמִּי wie 50, 20 vgl. dagegen den absichtlich anders gewechselten Ausdruck Gen. 49, 8) ihm gänzlich entfremdet (38, 12 vgl. 88, 9. Iob 19, 13—15. Jer. 12, 6), denn Glut des Eifers (קִנְאָה v. קָנֵא nach dem Arab. hochroth s.) um Jahve's Haus, näml. um die Heiligkeit des Heiligtums und der um dieses gescharten Gemeinde (welche im A. T. nie unmittelbar, s. Köhler zu Zach. 9, 8., wol aber wie hier und Num. 12, 7. Hos. 8, 1 mit dem Heiligtum zus. בית ה׳ genannt wird), so wie um die Ehre des darin Thronenden, verzehrt ihn wie brennend Feuer in seinen Gebeinen, welches unaufhaltsam ausbricht und ihn überlodert (Jer. 20, 9. 23, 9), und darum concentrirt sich auf seine Person alle gottentfremdete Schmähsucht. Er beschreibt nun, wie die Trauer um den schlimmen Stand des Hauses Gottes ihm eitel Schmach zugezogen hat (vgl. 109, 24 f.). Fraglich ist, ob נַפְשִׁי zu וָאֲבַכֶּה (*fut. consec.* ohne Apokope) gewechseltes Subj. ist (vgl. Jer. 13, 17), oder näher bestimmender Acc. wie wol Jes. 26, 9 (s. zu 3, 5), oder ob es mit בַּצּוֹם einen Umstandssatz bildet (*et flevi dum in jejunio esset anima mea*), oder auch ob es in prägnanter Constr. (= בָּכָה וְשָׂפָה נַפְשׁוֹ 42, 5, 1 S. 1, 15) als Acc. des Obj. gefaßt sein will: ich verweinte in Fasten meine Seele. Unter allen diesen Möglichkeiten ist die letzte die mindest, die erste nach 44, 3. 83, 19 die überwiegend wahrscheinliche und auch von der Acc. vorausgesetzt[1]; die LXX-LA וָאֶעֱנֶה *καὶ ἐνέκαμψα* (Olsh. Hupf. Böttch.) ist eine naheliegende (35, 13) Vertauschung des poetisch kühnen Ausdrucks mit einem (da עִנָּה נָפֶשׁ pentateuchisch s. v. a. צוּם ist) minder gewählten und minder bedeutsamen; eher föhle sich die Punctation בְּצוֹם im Fasten meiner Seele (Baur nach Trg.), aber es ist biblischer, die Seele zum Subj. des Weinens als zum Subj. des Fastens zu machen. Der Traueranzug ist, wie das Fasten, Ausdruck des Leids um die öffentlichen Nothstände, nicht, wie 35, 13., persönlichen Beileids; über וָאֶתְּנָה s. zu 3, 6. Ob dieser Trauer kommt Schmach auf Schmach über ihn und münzt man Spottreden auf ihn; überall, sowol im Thore, dem Orte der Gerichtssitzungen und der Geschäfte, als bei Saufgelagen, wird er durchgezogen (Thren. 3, 14 vgl. 5, 14. Iob 30, 9). שִׂיחַ בְּ bed. an sich ohne unedlen Nebensinn *fabulari de . .* (vgl. Spr.

1) Das *Munach* von בצום ist Transformation des *Dechi* (so wie das *Munach* von לחרפות Transformation des *Mugrasch*), wobei freilich נפשי auch als Obj. (vgl. 26, 6ᵃ) gedacht sein könnte, was aber hinter וָאֲבַכֶּה (nicht וָאֲבַכֶּה) und als beispiellos den Punktatoren schwerlich in den Sinn kam.

6, 22 *confabulabitur tecum*), hier erst mit persönlichem, dann dinglichem Subj. (vgl. Am. 8, 3), denn zu 13[b] ist weder הָיִיתִי Iob 30, 9. Thren. 3, 14 noch אֲנִי Thren. 3, 63 zu erg. Wie er sich gegenüber diesem Haß und Hohn verhält, sagt v. 14.; וַאֲנִי wie 109, 4., *sarcasmis hostium suam opponit in precibus constantiam* (Geier). Was ihn betrifft, so richtet sich sein Gebet an J. jetzt wo ihm sein Zeugnisleiden die Gewißheit gibt, daß Er es wolgefällig aufnehmen werde (עֵת רָצוֹן = בְּעֵת רצון Jes. 49, 8); es richtet sich an den, der יהוה und אלהים zugleich ist, der heilsgeschichtlich Offenbare und der überweltlich Absolute, auf Grund der Größe und Fülle seiner Gnade — möge denn Er ihm antworten mit der Wahrheit seines Heils d. i. der Unfehlbarkeit, mit welcher sein Heilswille sich verheißungsgemäß bewährt. So ist v. 14 der Acc. gemäß zu erkl. Nach Jes. 49, 8 scheint עת רצון zu ענני gezogen werden zu müssen (Hitz.), aber 32, 6 belehrt uns eines andern; auch hat daß ברב־חסדך zu 14[a] geschlagen ist an 5, 8 eine Stütze. Aber der wiederholte Gottesname stört und es fragt sich, ob der Vershalbirer nicht besser bei רצון stände (Riehm) wie 32, 6 bei מָצָא, so daß 14[b] lautet: *Elohim, kraft der Größe deiner Gnade erhöre mich, kraft der Wahrheit deines Heils.*

V. 15—22. In diesem 2. Th. setzt sich die Bitte fort, von welcher der 1. Th. eingekreist ist; die Gefahr steigt, je länger sie währt, und mit ihr die Dringlichkeit des Hülferufs. Das Bild vom Versinken in dem Schlamm und den Tiefen der Grube (בְּאֵר 55, 24 vgl. בור 40, 3) wird wieder aufgenommen und so geflissentlich ausgeführt, daß der Eindruck sich aufdringt, der D. beschreibe hier äußere Wirklichkeit; die Verbindung „von meinen Hassern und von den Wassertiefen“ (וּמִמְּצֹלוֹת מַיִם mit Accent auf Antepenultima, s. zu Jes. 40, 18) zeigt daß die Wassertiefen nicht blos Redebild sind und die Form der Bitte: nicht schließe (תֶּאְטַר mit *Dag.* zur Verhütung der Lesung תֶּחְאַטַר, vgl. zur Bed. אָטַר *clausus* = *claudus, scil. manu*) über mir die Grube (das Brunnenloch) ihren Mund (d. i. ihre obere Oeffnung) geht über die Möglichkeit des Redebildlichen hinaus. „Nicht überschwemme mich die Wasserströmung“ will, da dies laut v. 3 schon geschehen, sagen, daß es nicht weiter zu seinem gänzlichen Verderben geschehen möge. Das „erhöre mich“ wird 17[a] darauf gegründet, daß Gottes Gnade טוב ist d. i. gut, schlechthin gut (wie in dem verwandten Passionsps. 109, 21), besser als Alles (63, 4), das Heilmittel alles Uebels. Zu 17[b] vgl. 51, 3. Thren. 3, 32. In v. 18 wird die Bitte aus der peinlichen Lage begründet, welche schleunige Hülfe heischt (מַהֵר beim Imper. 102, 3. 143, 7. Gen. 19, 22. Est. 6, 10 wol nicht selbst Imper. wie חֶרֶב 51, 4., sondern adverb. Infin. wie 79, 8). קָרְבָה oder, um die Aussprache *ḳorbah* im Untersch. von *ḳārbah* Dt. 15, 9 zu sichern, קָרְבָה (bei Baer[1]), vgl. die Erfüllung Thren. 3, 57., ist *imper. Kal.* Das motivirende „um meiner Feinde willen“ ist wie 5, 9. 27, 11 u. ö. nach 13, 5 zu verstehen: die

1) Urspr. war ◌ֻ das Zeichen für jederlei *ŏ*, weshalb die Masora in den Namen קמץ חטף auch das חטוף begreift, s. Luth. Zeitschr. 1863 S. 412 f., vgl. Wright, *Genesis* p. XXIX.

Ehre des Allheiligen kann es nicht zulassen, daß die Feinde des Gerechten über diesen triumphiren.[1] Die Synonymenhäufung v. 20 ist Brauch Jeremia's 13, 14. 21, 5. 7. 32, 37., sie findet sich auch in Ps. 31 (v. 10) und 44 (v. 4. 17. 25). Zu חֵרְפָּה שָׁבְרָה לִבִּי vgl. 51, 19. Jer. 23, 9. Das *ἅπ. γεγρ.* וָאָנוּשָׁה (histor. Tempus) v. נוּשׁ erkl. sich durch das bei Jeremia beliebte אָנוּשׁ v. אָנַשׁ krankhaft, gefährlich schlimm, bösartig. Auch נוּד, in der Bed. Beileid bezeugen, sonst nicht im Psalter vorkommend, ist bei Jeremia z. B. 15, 5 üblich; es bed. urspr. zunicken als als Zeichen theilnehmenden, die Größe des Uebels anerkennenden Bedauerns. „Mit Wermut speisen und mit מְרוֹרִים tränken" ist jeremianische (8, 14. 9, 14. 23, 15) Bez. des Anthuns äußersten Herzleids. רֹאשׁ (רוֹשׁ) bed. zunächst eine Giftpflanze mit doldiger Krone oder kopfförmiger Frucht, dann aber, da Bitter und Giftig im Semitischen Wechselbegriffe sind, die Galle als alles Bitteren Bitterstes. Die LXX übers. *καὶ ἔδωκαν εἰς τὸ βρῶμά μου χολήν, καὶ εἰς τὴν δίψαν μου ἐπότισάν με ὄξος.* Allerdings kann נָתַן בְּ in etwas hinein thun, ihm beimischen bed., aber das parall. לְצִמְאִי (für meinen Durst d. h. zu dessen Stillung Neh. 9, 15. 20) spricht dafür daß das בְּ von בְּבָרוּתִי *Beth essent.* ist, wonach Lth.: *sie geben mir Gallen zu essen.* Das *ἅπ. γεγρ.* בָּרוּת (Thren. 4, 10 בְּרוֹת) bed. *βρῶσις* v. בָּרָה *βιβρώσκειν* (√ *βορ*, sanscr. *gar*, lat. *vor-are*).

V. 23—37. Die Leidensschilderung ist v. 22 auf ihrem Höhepunkte angelangt, an dem das Zornfeuer des Verfolgten auflodert und in Verwünschungen ausbricht. Die 1. Verwünschung schließt sich an v. 22. Galle und Essig haben sie dem Leidenden gegeben, darum soll ihr Tisch, der reichlich gedeckte, sich ihnen in eine Schlinge verwandeln, welcher sie sich nicht entwinden können, und zwar לְפָנֵיהֶם mitten in ihrem Wolleben, während er vor ihnen gedeckt ist (Ez. 23, 41); man muß die noch jetzt in der Wüste übliche Urform des Tisches kennen: eine aufgerollte und auf dem Boden hingebreitete Lederdecke (שֻׁלְחָן v. שָׁטַח), um sich den Uebergang des Tisches in eine Schlinge vorstellig zu machen (Rödiger im *thes.* u. שלחן). שְׁלוֹמִים (Nebenform von שַׁלְמִים) heißen sie als fleischlich Sichere; das Wort bed. die Friedlichen oder Friedvollen in gutem (55, 21) und schlechtem Sinne; das Verderben soll sie plötzlich überkommen *ὅταν λέγωσιν· εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια* 1 Thess. 5, 3. Die LXX falsch *καὶ εἰς ἀνταπόδοσιν* = וּלְשַׁלּוּמִים. Die Ideenassociation v. 24 ist durchsichtig. Mit ihren Augen haben sie sich an dem Leidenden geweidet, in der Kraft ihrer Lenden haben sie ihn gemishandelt. Diese Augen mit den Mordlustigen schadenfrohen Blicken sollen erblinden, diese Lenden voll strotzenden Selbstvertrauens sollen schlottern (הַמְעַד *imper. Hi.* wie הַרְחֵק Iob 13, 21., v. הֵמְעִיד wofür Ez. 29, 7 u. viell. auch Dan. 11, 14 תעמיד). Ferner: Gott soll seinen Zorn über sie ausgießen (79, 6. Hos. 5, 10. Jer. 10, 25) d. i. die in seiner Natur ur-

1) Sowol נַפְשִׁי als אֹיְבַי ist wider logische Interpunktion mit *Munach* bezeichnet, jenes sollte eigentlich *Dechi*, dieses *Mugrasch* haben; aber weil weder das Athnach-Wort noch das Silluk-Wort zwei Sylben vor der Tonsylbe hat, sind die Accente nach Accentuationssyst. XVIII §. 2. 4 transformirt.

ständenden kosmischen Verderbensmächte wider sie entbinden, so daß diese sie einholen und packen (יַשִּׂיגֻם wie Dt. 28, 15. 45). In v. 26 ist טִירָה (v. טוּר einringen) eine von den kreisförmigen Zeltlagern (arab. صِيرَات *ṣirât* und دوار *duâr*) der Nomaden (Gen. 25, 16) entnommene Bez. des Lager- oder Wohnorts, LXX ἔπαυλις. Verwüstung und Verödung des eignen Hauses ist dem Semiten aller Misgeschicke furchtbarstes (Iob S. 201). Das Recht so furchtbarer Verwünschungen leitet der D. daraus ab, daß sie ihn, den ohnehin von Gott Geschlagenen, verfolgen; geschlagen hat ihn Gott um seiner Sünde willen und dadurch, daß er ihn mitten hinein in eine Zeit gestellt hat, in welcher er sich in Eifer und Kummer um das Haus Gottes verzehren muß. Das von Gott über ihn verhängte Leiden ist also Züchtigungs- und Zeugnisleiden zugleich, und dieses Leiden steigern sie nach Kräften, indem sie ihm kein Mitleid, keine Schonung beweisen, sondern ihm Sünden andichten, die er nicht begangen, und ihm das, was sie ihm zu danken hätten, mit Todhaß vergelten. Es gibt auch noch manche, obwol wenige andere, die dieses Martyrium mit ihm theilen; der Ps. nennt sie im Aufblick zu J. חֲלָלֶיךָ deine Tödtlichgetroffenen; es sind die welchen Gott beschieden hat, einer solchen gottlosen Zeitgenossenschaft gegenüber ein durchbohrtes Herz (s. 109, 22 vgl. Jer. 8, 18) in sich zu tragen. Von dem tiefen Weh (אֵל wie 2, 7) dieser erzählen sie, näml. mit selbstgerechtem selbstverblendetem Hohne (vgl. talm. ספר בלשון הרע oder ספר לשון הרע von böser Nachrede). LXX Syr. übers. יוֹסִיפוּ (προσέθηκαν): sie fügen zu dem Herzleid noch hinzu; Trg. A. S. Hier. folgen dem überlieferten Texte. So möge sie denn Gott — dies der Sinn des *da culpam super culpam eorum* — durch völlige Entziehung seiner Gnade aus einer Schuld in die andere fallen lassen, damit der gehäuften Schuld gehäuftes Gericht entspreche (Jer. 16, 18). Der Eingang in Gottes Gerechtigkeit d. i. seine rechtfertigende und heiligende Gnade möge ihnen auf immer versagt sein. Sie mögen getilgt werden aus סֵפֶר חַיִּים Ex. 32, 32 vgl. Jes. 4, 3. Dan. 12, 1., also gestrichen aus der Reihe der Lebendigen, und zwar der diesseits Lebendigen; denn erst im N. T. erscheint das Lebensbuch als Namenliste der Erben der ζωὴ αἰώνιος. Erben des Lebens sind nach alt- wie neutest. Anschauung die צַדִּיקִים; darum wünscht 29ᵇ, daß sie diesen nicht beigeschrieben werden, welche nach Hab. 2, 4 durch ihren Glauben „leben" d. i. erhalten bleiben. Mit וַאֲנִי setzt sich der D. wie 40, 18 den Fluchwürdigen entgegen. Sie sind jetzt obendrauf, aber um erniedrigt zu werden; er ist elend und voll stechenden Schmerzes, aber um erhöht zu werden; Gottes Heil wird ihn seinen Feinden auf eine ihnen zu steile Höhe entrücken 59, 2. 91, 14. Dann will er den Namen Gottes laut (הֲלֵל) und hoch (גְּדֵל) mit Gesang und Dankbekenntnis preisen. Und solche geistliche תּוֹדָה, solches Dankopfer des Herzens wird Gotte lieber sein, besser gefallen als ein Stier, ein Farre d. i. junger Stier = פַּר שׁוֹר פַּר Stier-Farre Richt. 6, 25 (nach Ges. §. 113), ein Hörner, ein gespaltene Hufe פַּרְסָה (v. פָּרַשׂ פָּרַס فرش auseinanderfalten) habender (Ges. §. 53, 2). Diese Attribute bez. nicht die

rohe materielle Thiernatur (Hgst.), sondern die gesetzgemäße Opferbarkeit; מְקֻרָן heißt der junge Stier als nicht unter drei Jahre alt (vgl. 1 S. 1, 24 LXX ἐν μόσχῳ τριετίζοντι), מַפְרִיס als zu den reinen Vierfüßlern, näml. den klauenspaltenden Wiederkäuern Lev. c. 11 gehörig. Selbst das stattlichste vollständig ausgewachsene, reine Opferthier steht bei J. tief unter dem aus dem Herzen kommenden Opfer dankbaren Lobes. Wenn nun die mit dem D. durch Gemeinschaft der Leiden verbundenen geduldigen Dulder (עֲנָוִים) sehen werden, wie er das Opfer des Dankbekenntnisses darbringt, so werden sie sich freuen; רָאוּ ist hypoth. Prät., es heißt nicht וְרָאוּ (*perf. consec.*) u. nicht וְרִאוּ (40, 4. 52, 8. 107, 42. Iob 22, 19). Die hinter ו *apod.* 33^{b} zu erwartende berichtliche Aussage schlägt in Anrede der דֹּרְשֵׁי אֱלֹהִים um: ihr Herz soll aufleben, denn wie sie mit dem nun Geretteten gelitten haben, sollen sie nun auch mit ihm sich laben; man erinnert sich sofort an 22, 27., wo dies wie der Zuspruch des Bewirthenden bei der Dankopfermahlzeit ist. Unüberlegterweise würde man v. 34 nach 22, 25 שָׁמַע für שֹׁמֵעַ lesen (Olsh.); das Eine Obj. dort ist hier verallgemeinert: J. ist aufmerksam auf Dürftige und seine Gefesselten (107, 10) verachtet er nicht, nimmt sich ihrer vielmehr hülfreich an. Von diesem Lehrsatze, dem Reinertrag des Erlebten, aus erweitert sich die Aussicht des D. zur prophetischen Aussicht auf Zurückführung Israels aus dem Exil in das Verheißungsland. Das *ē* von יְרֵשׁוּהָ (vgl. יְרִשׁוּהָם, יֵרֵשׁ, יָרֵשׁ = *riśt*) kennzeichnet die urspr. Intransitivform (יְרֵשַׁ). Angesichts dieser Heilsthatsache der Zukunft fordert er (vgl. Jes. 44, 23) alle Creaturen zum Lobe Gottes auf, der das Heil Zions verwirklichen, die Städte Juda's wieder bauen und das seiner Wüstung entnommene Land dem jungen gottesfürchtigen Geschlechte, den Kindern der Knechte Gottes unter den Exulanten, zurückgeben wird. Die weiblichen Suff. gehen auf עָרֵי (vgl. Jer. 2, 15. 22, 6 *Cheth.*). Aehnlich lautet Jes. 65, 9. Wäre der Ps. von David, so ließe sich die Schlußwendung v. 34 an noch schwerer als 14, 7 f. 51, 20 f. begreifen. Ist er aber von Jeremia, so brauchen wir uns nicht einzureden, sie sei nicht von Wiederherstellung und Wiederbevölkerung, sondern von Fortbestand und Vollendung zu verstehen (Hofm. Kurz) — Jeremia erlebte die geweissagte Katastrophe, weissagte aber auch je näher sie rückte um so tröstender die Endschaft des Exils und die Wiederbringung Israels. Wie nahe gerade ihm sich die Unterscheidung Jerusalems und der Städte Juda's legte, zeigt Jer. 34. 7. Die mit v. 36 f. zusammenklingenden Weissagungen Jer. c. 32—33 sind aus der Zeit der zweiten Belagerung. Jerusalem war noch nicht gefallen, die festen Plätze des Landes aber lagen schon in Trümmern.

PSALM LXX.

Hülferuf eines Verfolgten.

2 Elohim, zu retten mich —
Jahve, zu meiner Hülfe eile!

3 Zu Schanden und zu Schmach mögen werden die meine Seele suchen,
Rückwärts weichen und beschimpft werden die mein Unglück wollen,
4 Zurück sich wenden zum Lohn für ihre Schande
Die da sagen: Ei da, ei da!

5 Inniglich freuen mögen sich in dir alle die dich suchen
Und immerfort sagen „Hochgefeiert sei Elohim" die da lieben dein Heil.
6 Ich aber bin elend und arm —
Elohim, eile mir!
Meine Hülf' und mein Befreier bist du,
Jahve, zögere nicht!

Dieser kleine Ps., der Inhaltsverwandtschaft halber (vgl. bes. v. 6 mit 69, 30) dem 69. nachgeordnet, ist mit nur wenigen Abweichungen die Wiederholung von 40, 14 ff. Dieses Stück der 2. Hälfte von Ps. 40 ist losgerissen und elohimisch umgesetzt. Ueber לְהַזְכִּיר *zur Darbringung des Mincha-Gedenktheils* s. 38, 1. Daß nicht David selbst Verf. des Ps. in dieser verstümmelten Form ist, leuchtet ein. Das לְדָוִד ist auch, wenn er den hier abgewandelten und zu bes liturgischem Zwecke bestimmten Originalps. verfaßt hat, berechtigt.

V. 2—4. Daß wir ein Fragment, viell. ein nur zufällig zur Selbständigkeit gelangtes, von Ps. 40 vor uns haben, zeigt gleich zu Anfang die Weglassung des dortigen רְצֵה; das davon regierte לְהַצִּילֵנִי gehört nun in sonst beispielloser Wortstellung zu חוּשָׁה. In v. 3 (= 40, 15) sind יַחַד und לְסִפּוֹחָה preisgegeben; das Original lautet volltönender und schwunghafter. Statt יָשֹׁמּוּ *torpescant* hat 4^a nach יסגי אחור um so matteres יָשׁוּבוּ *recedant* (wie 6, 11 vgl. 9, 18); in 4^b fehlt hinter האמרים das hier (vgl. dagegen 35, 21) nicht zu missende לִי.

V. 5—6. Ohne Belang ist וְיֹאמְרוּ statt יאמרו. Aber da nun einmal neben אלהים der Gottesname יהוה beliebt wird, so hatte dieser vor allem 5^b Anrecht auf Beibehaltung. Statt תְּשׁוּעָתֶךָ hier יְשׁוּעָתֶךָ, statt עֻזִּי hier עֻזְרִי, statt אֲדֹנָי יַחְשָׁב לִי hier אֱלֹהִים חוּשָׁה־לִּי — die Hoffnung ist in Bitte umgesetzt: *eile mir* ist eine durch Herübernahme des לי herbeigeführte Neuerung im Ausdruck.

PSALM LXXI.

Gebet eines greisen Knechtes Gottes um ferneren göttlichen Beistand.

1 In dich, Jahve, bin ich geborgen, zuschanden werd' ich ewig nicht.
2 Durch deine Gerechtigkeit reiß mich heraus und befreie mich,
Neige zu mir dein Ohr und schaff mir Heil.
2 Werde mir zum Wohnstatt-Horte, mich aufzunehmen immerdar;
Du hast verordnet mir Heil zu schaffen,
Denn mein Fels und meine Berghôh bist Du.

4 Mein Gott, befreie mich aus der Hand des Bösewichts,
Aus der Faust des Frevlers und Vergewaltigers.
5 Denn du bist meine Hoffnung, Allherr Jahve,
Mein Vertrauensgrund von meiner Jugend.

6 Auf dich bin ich gestützt von Mutterleibe,
Aus meiner Mutter Innern warst du mein Entbinder,
Dir gilt mein Lobgesang beständig.

7 Gleich einem Wunder bin ich vielen,
Du aber bist meine Zuflucht, eine starke.
8 Voll werden wird mein Mund deines Lobes,
Den ganzen Tag deiner Verherrlichung.
9 Wirf mich nicht hinweg zur Greisenalterszeit;
Nun da meine Kraft hinschwindet, verlaß mich nicht!

10 Denn es sprechen meine Feinde über mich,
Und die meine Seele belauern rathschlagen zusammen,
11 Sprechend: „Elohim hat ihn verlassen;
Verfolgt und packt ihn, denn er ist unrettbar.“
12 Elohim, sei nicht ferne von mir,
Mein Gott, zu meiner Hülfe eile!

13 Mögen zuschanden werden, hinschwinden die Widersacher meiner Seele,
Sich hüllen in Schimpf und Schande die Sucher meines Unglücks.
14 Ich aber werde immerfort harren,
Und werde hinzufügen zu all deinem Lobpreis.
15 Mein Mund wird erzählen deine Gerechtigkeit,
Immerfort dein Heil, denn ich weiß ihrer keine Zahlen.

16 Ich werde kommen mit den Machtthaten des Allherrn Jahve's,
Werde preisen deine Gerechtigkeit, dich alleine.
17 Elohim, du hast mich unterwiesen von Jugend auf
Und bis anjetzt verkünd' ich deine Wunder.
18 So verlaß mich, Elohim, auch bis zum Greisenalter und Silberhaare nicht,
Bis ich verkünde deinen Arm der Nachwelt, allen Kommenden deine Stärke.

19 Und deine Gerechtigkeit, Elohim, reicht zur Himmelshöhe;
Der du Großes vollführt — Elohim, wer ist wie du?!
20 Der du uns hast sehen lassen Drangsale viel und schlimm,
Du wirst uns wiederum lebendig machen
Und aus der Erde Abgründen uns wiederum emporziehn,
21 Wirst mehren mein Ansehn und dich wenden mich zu trösten.

22 Ich werde dich auch preisen auf der Nabla, deine Wahrheit, mein Gott,
Werde dir spielen auf der Cither, Heiliger Israels.
23 Jubeln sollen meine Lippen, wenn ich dir harfnen werde,
Und meine Seele, die du erlöst hast.
24 Auch meine Zunge wird allzeit künden deine Gerechtigkeit,
Daß zuschanden, daß beschämt sind die mein Unglück suchen.

Auf den Davidps. 70 folgt ein wie Ps. 31 beginnender und wie Ps. 35 schließender unbenannter, in welchem v. 12 ebenso wie 70, 2 ein Nachklang von 40, 14 ist. Der ganze Ps. ist Widerhall älterer Psalmworte, die des Verf. geistiges Eigentum geworden und durch gleichartige Erlebnisse in ihm aufgefrischt sind. Bei allem Mangel an Ureigenheit hat er doch ein individuelles und zwar jeremianisches Gepräge.

Ihn für jeremianisch zu halten bestimmen uns folgende Gründe: 1) Sein Verhältnis zu Ps. der Zeit Davids und der nachdavidischen ältesten Königszeit führt uns ungef. in das Zeitalter Jeremia's herab. 2) Dieses anthologische Zusammenwinden der eignen Rede aus älteren Originalstellen und diese geschickte Variation derselben durch nur leichte Eingriffe ist ganz die Weise Jeremia's. 3) Ihm entspricht der langsame, lockere, nur spärlich mit Bildern ausgestattete und hie und da prosaische Stil des Ps. 69 ins Einzelste; ihm die Situation des D. als eines Verfolgten;

ihm der Rückblick auf ein erfahrungsreiches Leben voll wundersamer Führungen; ihm, der unter Zedekia in schon über 30jähriger Wirksamkeit stand, der Uebergang zum Greisenalter, in dem sich der D. befindet; ihm die in v. 21 liegende Hindeutung auf ein hohes Amt; ihm die durchgängig sanfte elegische Stimmung, woran sich zugleich bestätigt, daß der D. sich auf einer Alters- und Erfahrungsstufe befindet, welche in Selbstbeherrschung geübt ist und durch persönliches Misgeschick sich nicht außer sich bringen läßt. Zu dem allen kommt noch ein historisches Zeugnis. Die LXX überschreibt *τῷ Δαυίδ, υἱῶν Ἰωναδάβ καὶ τῶν πρώτων αἰχμαλωτισθέντων.* Nach dieser Ueberschrift, deren *τῷ Δαυίδ* falsch, deren zweiter Theil aber so speziell ist, daß er auf Ueberlieferung beruhen muß, war der Ps. ein Lieblingslied der Rechabiten und der ersten Exulanten. Die Rechabiten sind jenes nach Jonadabs ihres Stammvaters Willen an schlichter Nomadensitte festhaltende Völkchen, welches Jeremia c. 35 seinen Zeitgenossen als beschämendes Beispiel selbstverleugnenden treuen Festhaltens am väterlichen Gesetz vor Augen stellt. Ist der Ps. von Jeremia, so ist es ebenso erklärlich, daß die Rechabiten, denen Jeremia so hohe Achtung zollte, als daß die ersten Exulanten sich ihn aneigneten. Aus v. 20 schließt Hitz., daß zur Zeit der Abfassung Jerusalem bereits gefallen war, während in Ps. 69 nur erst die Städte Juda's in Asche liegen. Aber jenseit der Katastrophe Jerusalems findet sich für die Klagen des Psalmisten über Vergewaltigung und Verhöhnung keine entsprechende Lage im Leben des in Aegypten verschollenen Proph. Auch ist der Feind v. 4 nicht der Chaldäer, dessen Verhalten gegen Jer. nicht diese Namen verdiente. Und v. 20 kann auch zur Zeit der zweiten Belagerung angesichts der Katastrophe geschrieben sein.

V. 1—6. Auf J. seinen Vertrauensgrund von früher Kindheit an gestützt, hofft und erfleht der D. Hülfe aus Feindeshand. Die 1. dieser beiden Str. (v. 1—3) ist aus 31, 2—4., die 2. (v. 4—6., abgezogen v. 4 u. 6ᵉ) aus 22, 10—11., beide aber gegen Ps. 70 mit weit eingreifenderen Variationen des freier reproducirenden D. Olsh. will v. 3. 90, 1. 91, 9 מָעוֹז statt מָעוֹן lesen, welches er für einen Schreibfehler hält. Aber dieses altmosaische deuteronomische Wort (s. zu 90, 1), vgl. den nachbiblischen Schwur חמיגן (beim Tempel!), ist unantastbar. J., der 31, 3 Zufluchts-Hort heißt, wird hier Wohnstatt-Hort genannt d. i. ein nicht zu erstürmendes hohes Gestein, welches sicheres Bleiben gewährt, und dieses Bild wird mit kühner Umbildung (nach Ew. Hitz. Schrader: unwillkürlicher Entstellung) des Textes 31, 3 weiter verfolgt: לָבוֹא תָמִיד stetiglich einzugehen d. i. wohin ich mich stetiglich und also stets, so oft es noth ist, bergen könne. Das hinzutretende צִוִּיתָ ist keinesfalls s. v. a. צִוָּה, eher s. v. a. אֲשֶׁר צויית, wahrsch. ein selbständiger Satz: du hast (ja) geboten d. i. unabänderlich beschlossen (44, 5. 68, 29. 133, 3) mir Heil zu erweisen, denn mein Fels u. s. w. Den Worten לבוא תמיד צויית entspricht 31, 3 לבית מצודות, was LXX *καὶ εἰς οἶκον καταφυγῆς* übers., während sie statt jener drei Worte *καὶ εἰς τόπον ὀχυρόν* hat und לבית מבצרות vgl. Dan. 11, 15 gelesen zu haben scheint (Hitz.). In v. 5 erinnert *du meine Hoffnung* an den Gottesnamen מִקְוֵה יִשְׂרָאֵל bei Jeremia 17, 13. 50, 7 (vgl. *ἡ ἐλπὶς ἡμῶν* von Christus 1 Tim. 1, 1. Col. 1, 27). Nicht minder schön als חָשְׂלְכָתִי 22, 11 ist נִסְמַכְתִּי. Ihn hatte mein Leben in seinem anfänglichen Schlummerzustande (vgl. 3, 6),

ihn hat es in seinem selbstbewußten Fortbestand zur erhaltenden Stütze, zum tragenden Grunde. Und eine ebenso glückliche Umlautung ist גּוֹזִי statt גַּחִי 22, 10. Den Sinn dieses גּוֹזִי nach גָּזָה = גָּזָא, جزأ *retribuere* (eig. zuschneiden, zutheilen) zu bestimmen ist deshalb unthunlich, weil im Hebr. גָּזַל dieses aram.-arab. V. vertritt; noch weiter ab würde die Vergleichung des arab. جازِى der mich Befriedigende, mir volle Genüge Gewährende[1] vom hebr. Sprachgebrauch (welcher dafür הֵיטִיב hat) und von dem גִּחַי der Parallele abführen. Noch weniger aber läßt es sich von גּוּז *transire* ableiten, dessen Part., wenn es transitiven Sinn = מוֹצִיאִי (Trg.) zuließe, גָּזִי lauten müßte. Das V. גָּזָה bez. hier seiner Wurzelbed. *abscindere* (√גז, syn. קץ, קד, קט u. dgl.) gemäß die Lösung der Frucht von dem mütterlichen Schoße, indem der Rückblick von der Jugend zur Kindheit und bis zur Geburt zurückgeht. LXX: σκεπαστής (μου), falsche LA für ἐκσπαστής, wie aus 22, 10 ὁ ἐκσπάσας με erhellt. Dem Ausdrucke 6c liegt חֹבֵל יְ 44, 9 vgl. שִׂיחַ בְּ 69, 13 unter. Der Gott, dem er sein Dasein und dessen bisherige Erhaltung verdankt, ist der stete unerschöpfliche Gegenstand seines Lobpreises.

V. 7—12. Hindurchgerettet durch allerlei Gefahren, ist er geworden כְּמוֹפֵת gleich einem Wunder (arab. أُفْتُ v. أَفَتَ verw. הָפַךְ أَفَكَ verdrehen: Umdrehung, Umgedrehtes d. i. dem Gewöhnlichen und Erwarteten Entgegengesetztes) vielen, die ihn als solches anstaunen (40, 4); sein Gott aber ist es, zu dem er wie bisher so auch fernerhin sich so wunderseltsamer Erhaltung versieht: מַחְסִי־אָתָּה wie 2 S. 22, 33.; עֹז ist Acc. der Bestimmung, wenn nicht Genitiv mit Zurückwerfung des Suff. (s. S. 195), um das was Gott dem D. ist und leistet unvermischter und reiner hervortreten zu lassen. Wessen er auf Grund dessen was er an Gott hat sicher gewärtig ist sagt v. 8. Und auf diesem Grunde erhebt sich auch die Bitte v. 9: wirf mich nicht hinweg (näml. von deinem Angesicht, 51, 13. Jer. 7, 15 u. ö.) zur Zeit (לְעֵת wie Gen. 8, 11) des Alterns — er ist also schon ein זָקֵן, wenn auch erst im Anfange der זִקְנָה befindlich. Er bittet um Gnade für jetzt und weiterhin: nun da meine Lebenskraft hinschwindet, verlaß mich nicht! So bittet er, weil er, der schon manchmal wundersam Gerettete, auch jetzt von Feinden bedroht ist. Wie sie von ihm denken und was sie vorhaben, sagt, durch v. 10 eingeführt, v. 11. לִי 10a gehört nicht zu אֹיְבַי, wie auch 27, 2 und anderwärts nicht: das לְ ist das der Bez. oder des Betreffs, wie 41, 6. Das unnöthige לֵאמֹר verräth einen D. der späteren Zeit, vgl. 105, 11. 119, 82 (wo es minder entbehrlich war) und dagegen 83, 5 f. Den späteren D. zeigt auch v. 12., ein Nachklang der gleichlautenden dav. Gebetsworte 22, 12. 20. (40, 14 vgl. 70, 2). 35, 22. 38, 22 f.

1) So Wetzstein nach einer Mittheilung des Prof. Wickes (vgl. Lane unter جازِىٌ).

Auch sonst ist hier überall der dav. Psalmstil durchzuhören. An die Stelle von חִישָׁה setzt das *Kerî* das sonst allein übliche חוּשָׁה.

V. 13—18. Statt רְבָלוּ 13a mit Syr. יְכָלְמוּ zu lesen empfiehlt sich im Hinblick auf 40, 15 (70, 3) 35, 4. 26. 109, 29 u. a. St., aber auch sonst sind in diesem Ps. die Originalstellen abgewandelt, der Gedankengang ist nun klimaktisch: Beschämung, Untergang (vgl. 6, 11) und zwar Untergang mit Schimpf und Schande. Dies das Geschick, welches der D. seinen Todfeinden anwünscht. Er faßt sich darauf hin in Geduld 14a (vgl. 31, 25) und wird wenn die gerechte Vergeltung eintrifft zu all dem Lobpreis Gottes, wozu er bisher Anlaß hatte, neuen Stoff und Grund und Trieb hinzugewinnen. Die späte Entstehung des Ps. verräth sich auch hier, denn statt des *praet. Hi.* הוֹסִיף (nur im Königsbuch und Koheleth) gebraucht die ältere Sprache das *praet. Kal.* Unaufhörlich wird sein Mund Gottes Gerechtigkeit, Gottes Heil erzählen (סָפַר wie Jer. 51, 10), denn er kennt nicht Zahlen d. i. Aus- und Durchzählung derselben (139, 17 f.)[1], die göttlichen Gerechtigkeits- oder Heilsbezeigungen עֲצֻמוֹת מִסְפָּר 40, 6., sie sind an sich unendlich und somit auch der Stoff des Lobes, den sie bieten, unerschöpflich. Erzählen will er die nicht auszuzählenden, kommen mit den Machthaten des HErrn, Jahve's, preisend bekennen seine Gerechtigkeit, ihn alleine. Da גְּבוּרוֹת gew. wie neutest. *δυνάμεις* die Beweise der göttlichen גְּבוּרָה z. B. 20, 7 bed., so ist das ב das der Begleitung wie z. B. 40, 8. 66, 13.; בּוֹא בְּ *venire cum* ist wie ب جَآءَ (أَتَى) s. v. a. *afferre,* er will die göttlichen Machterweise, diesen reichen Stoff, herbeibringen. Daß בגבורות nicht auf den D. geht (in der Fülle göttlicher Stärke), sondern mit צִדְקָתְךָ ein auf Gott bezogenes Paar bildet, ist aus v. 18 f. ersichtlich. לְבַדָּהּ schließt sich dem Sinne nach an das Suff. von צִדְקָתְךָ an (vgl. 83, 19): deine (mir in Gnaden zugewandte) Gerechtigkeit, allein die deine (*te solum* = *tui solius*). Von Jugend auf hat ihn Gott unterwiesen, näml. in seinen Wegen 25, 4., den preiswürdigen und bis anher (עַד־הֵנָּה nur hier im Psalter, sonst fast nur in Prosa) hat er, der לְמוּד יי, die Wunder seines Waltens und seiner Führungen zu preisen. Möge ihn denn Gott auch fernerhin nicht verlassen עַד־זִקְנָה וְשֵׂיבָה. Der D. ist schon זָקֵן und rückt der שֵׂיבָה, dem silberharigen Greisenalter (vgl. 1 S. 12, 2), immer näher. Möge ihn denn auch in diesen Altersstufen, an denen er angelangt ist, Gott am Leben und in seiner Gnade erhalten, bis daß (עַד = עַד־אֲשֶׁר wie 132, 5. Gen. 38, 11 u. ö.) er seinen Arm d. i. sein mächtiges Eingreifen in die Menschengeschichte verkündige der Nachwelt (הוֹר), allen die kommen werden (erg. אֲשֶׁר) d. i. der gesamten künftigen Generation seine Stärke d. i. die Unhintertreiblichkeit seiner Ziele. Die Grundstelle hiezu ist 22, 31 f.

V. 19—24. Der Ged. dieser Verkündigung nimmt den D. so hin, daß er schon jetzt in den Ton derselben einlenkt, und da für seinen Glauben

1) LXX übers. *οὐκ ἔγνων πραγματείας*, Ps. Rom. *non cognovi negotiationes*, Ps. Gall. (Vulg.): *non cognovi literaturam* (Ps. Hebr.: *literaturas*); nach Böttch. meint der D. wirklich, daß er nicht zu schreiben verstehe.

die Rettung bereits hinter ihm liegt, verhallt das klaglos bittende sanfte Lied in vergegenwärtigten lauten Lobgesang. Ohne daß v. 19—21 dem עד־אגיד v. 18 untergeordnet sind, paart sich וצדקתך in engem Anschluß mit גבורתך. 19ª ist ein selbständiger Satz; עַד־מָרוֹם vertritt das Prädicat: Gottes Gerechtigkeit ist überschwenglich (36, 6f. 57, 11). Der Ruf מִי כָמוֹךָ geht wie 35, 10. 89, 9. Jer. 10, 6 auf Ex. 15, 11 zurück. Nach dem *Chethîb* הראיתני und תחינו erweitert sich v. 20 der Gesichtskreis des D. von den selbsterlebten Erweisen der Stärke und Gerechtigkeit Gottes zu den miterlebten in der Gesch. seines Volkes; das *Kerî* (vgl. dagegen 60, 5. 85, 7. Dt. 31, 17) beruht auf Verkennung dieser Verflochtenheit der Erlebnisse des Verf. in die des Volkes. תָּשׁוּב liefert beidemal zum Hauptverbum wie 85, 7 (vgl. 51, 4) den entsprechenden Adverbialbegriff. תְּהוֹם eig. Gedröhn, gew. von tiefem Wasserschwall, bed. hier den Abgrund; „der Erde Abgründe (תְּהוֹמוֹת)“ (LXX ἐκ τῶν ἀβύσσων τῆς γῆς, wie der Syrer das neutest. ἄβυσσος z. B. Lc. 8, 31 mit ܐܒܘܣܐ übers.) sind wie die Thore des Todes 9, 14 ein Bild der äußersten Todesgefahren, bei denen man schon wie halb im Schlunde des Hades steckt. In der Tempusfolge scheidet sich deutlich Vergangenheit und Zukunft. Wenn Gott sein Volk aus der Tiefe der gegenwärtigen Katastrophe wieder erheben wird, dann wird er auch des D. גְּדֻלָּה d. i. die Hoheit seines Amtes dadurch steigern, daß er ihn gegenüber seinen Feinden glänzend rechtfertigt, und wird ihn wiederum (תְּסוֹבֵב *fut. Ni.* wie oben תָּשׁוּב) trösten. Für diese nationale Wiederherstellung und persönliche Ehrenrettung will er seinerseits auch (vgl. Iob 40, 14) dankbar sein: er will Gott preisen, preisen seine Wahrheit d. i. Verheißungstreue. בִּכְלֵי־נֵבֶל statt בְּנֵבֶל lautet umständlicher als in der alten Poesie. Der Gottesname קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל kommt hier das 3. Mal im Psalter vor, die beiden andern Psalmstellen 78, 41. 89, 19 sind der Zeit nach älter, älter als auch Jesaia, der ihn 30 mal, und Habakuk, der ihn 1 mal gebraucht; Jeremia hat ihn zweimal 50, 29. 51, 5 und zwar nach jesaianischem Vorbild. In v. 23. 24ª will der D. sagen, daß Mund und Mund, Gesang und Rede zu Gottes Lobe zusammenwirken sollen. תְּרַנֵּנָה mit *Dag.* auch im 2. נ n. d. F. תְּקוֹנֵנָה, תְּשִׂיחֶנָּה, woneben sich auch die LA תְּרַנְּנָה findet, nicht aber תְּרַנֵּנָה, was n. d. F. תְּאַמַּנָה, תְּעַנֶּנָּה zulässig, hier aber unbezeugt ist.[1] Der Cohortativ nach כִּי (LXX ὅταν) will sagen: wenn ich mich gedrungen fühle, Dir zu harfnen, vgl. syntaktisch zu 73, 16 f. In den Perf. der Schlußzeile steht das Gehoffte wie schon geschehen vor seiner Seele. כִּי wiederholt sich mit triumphirender Emphase.

1) Heidenheim liest תְּרַנֵּנָה mit *Segol* nach Cod. 1294 und Compl. gemäß der Angabe Ibn-Bil'ams in seinem טעמי המקרא und Mose ha-Nakdans in seinem דרכי הנקוד, daß dem Auslaut נָה immer *Segol* vorausgehe, ausgen. nur הֵנָּה und חֲאַזְנָה. Baer bleibt mit Nissel Jablonski Mich. bei תרנגה nach AE und Kimchi (*Michlol* 66ᵇ).

PSALM LXXII.

Gebet um die Friedensherrschaft des Gottgesalbten.

1 Elohim, deine Gerechtsame gib dem Könige
Und deine Gerechtigkeit dem Königssohne.
2 Er regiere dein Volk mit Geradheit
Und deine Leidvollen mit Rechtsgemäßheit.
3 Tragen mögen die Berge Frieden dem Volke
Und die Hügel vermöge Gerechtigkeit.
4 Er schaffe Recht den Leidvollen im Volke,
Heil den Kindern Dürftiger, und er zermalme Bedrücker.

5 Fürchten möge man dich so lang die Sonne,
Und angesichts des Mondes in Geschlecht der Geschlechter.
6 Er komme herab wie Regen auf Wiesengras,
Wie Regenschauer, Wasserguß zur Erde.
7 Es blühe in seinen Tagen der Gerechte
Und Fülle des Friedens bis der Mond nicht mehr.
8 Und er herrsche von Meer zu Meer
Und vom Strom bis zu der Erde Enden.

9 Vor ihm sich bücken werden Wüstenbewohner,
Und seine Feinde werden Staub lecken.
10 Die Könige von Tarsis und den Inseln zollen Gaben,
Die Könige von Saba und Meroë bringen Zins dar.
11 Und es werden ihm huldigen alle Könige,
Alle Völker werden ihm dienen.

12 Denn er wird retten den schreienden Dürftigen
Und Leidvolle, die keinen Beistand haben,
13 Milde üben an Geringen und Dürftigen,
Und den Seelen Dürftiger helfen,
14 Von Druck und Gewaltthat losmachen ihre Seele,
Und theuer gilt ihr Blut in seinen Augen:
15 Er soll leben und mit Saba-Gold wird er ihn beschenken,
Und er wird beten für ihn stets, immerfort ihn segnen.

16 Mög' es geben Fülle von Korn im Lande bis an der Berge Gipfel,
Es woge wie der Libanon dessen Frucht,
Und hervorblühen mögen sie aus Städten wie Kraut der Erde.
17 Es dauere sein Name auf ewig,
Angesichts der Sonne treibe Sprossen sein Name
Und segnen mögen sie sich in ihm, alle Völker ihn selig preisen.
18 **Gebenedeiet sei Jahve Elohim der Gott Israels**
Der Wunder vollführt alleine.
19 **Und gebenedeiet sei sein herrlicher Name auf ewig,**
Und voll werde seiner Herrlichkeit die ganze Erde.
Amen und Amen.

20 Zu Ende gebracht sind die Gebete Davids des Sohns Isai's.

Dieser mit Ps. 71 durch Gemeinsamkeit des Schlagworts צדקתך verbundene letzte Ps. der Grundsamlung scheint im Hinblick auf die Unterschrift dieser 72, 20 ein Ps. Davids sein zu sollen, so daß also לִשְׁלֹמֹה Salomo nicht als Verf., sondern als Gegenstand bez. Aber das ל von לשלמה hier und 127, 1 kann nicht anders verstanden werden, als das ל überall an der Spitze der Ps., wo es mit Eigennamen ver-

bunden ist: es ist da überall Ausdruck der Zugehörigkeit durch Autorschaft. Sodann hat der Ps. in Stil und Haltung mit Ps. Davids nicht die mindeste Verwandtschaft. Salomonisch dagegen sind seine spruchartige großentheils distichische Bewegung, die weniger urfrische unmittelbare, als kunstgedichtartige reflektirende fast schwerfällige Weise, der geographische Gesichtskreis, der Reichtum an Naturbildern, die Berührungen mit dem B. Iob, welches unstreitig dem Kreise salomonischen Schrifttums angehört — zusammentreffende Merkmale, welche für Salomo entscheiden. Ist aber Salomo Verf., so fragt sich wer Gegenstand des Ps. ist. Nach Hitz. Ptolemaios Philadelphos; aber kein wahrer Israelit konnte diesen in dieser Weise besingen, und daß dergleichen Carmina in das Gesangbuch Israels eingedrungen, ist ohne sicheres Beispiel. Der Gegenstand des Ps. ist entw. Salomo (LXX εἰς Σαλωμών) oder der Messias (Trg.: „o Gott, gib deine Rechtsordnungen לְמַלְכָּא מְשִׁיחָא"). Es ist beides richtig. Salomo selbst ist es, dem die Fürbitte und die Segenswünsche dieses Ps. gelten; Salomo hat ihn ebenso wie David die Ps. 20 u. 21 dem Volke in Herz und Mund gelegt, wahrsch. bald nach seinem Regierungsantritte, gleichsam ein Kirchengebet für den neuen regierenden König. Aber der Ps. ist nichtsdestoweniger auch messianisch, und mit Fug und Recht hat ihn die Kirche zum Hauptpsalm des Epiphanienfestes gemacht, welches aus ihm den Namen *festum trium regum* bekommen hat.

Salomo wurde wirklich ein gerechter, milder, gottesfürchtiger Herrscher, er befestigte und erweiterte auch das Reich, er herrschte über eine Unzahl von Menschen, erhaben an Weisheit und Reichtum über alle Könige der Erde; seine Zeit war die glückseligste, fried- und freudenreichste Zeit, die Israel jemals erlebt hat. Die Worte des Ps. gingen alle an ihm in Erfüllung bis auf das Eine: die ihm angewünschte allgemeine Weltherrschaft. Aber der Ausgang seiner Regierung glich nicht ihrem Anfang und ihrer Mitte; das schöne, das herrliche, das reine Messiasbild, welches er darstellte, erblich, und mit diesem Erbleichen nahm die heilsgeschichtliche Entwickelung eine neue Wendung. In der Zeit Davids und Salomo's hatte die Hoffnung der Gläubigen, welche sich an das davidische Königtum knüpfte, noch nicht völlig mit der Gegenwart gebrochen. Man wußte damals gemeinhin von keinem andern Messias, als dem Gottgesalbten, welcher David und Salomo selbst ist. Als aber das Königtum in diesen seinen beiden herrlichsten Gestalten sich als unzureichend ausgewiesen hatte, die Idee des Messias oder des Gottgesalbten zur Verwirklichung zu bringen, und als die folgende Königsreihe die an dem Königtum der Gegenwart haftende Hoffnung gründlich täuschte, die hie und da, wie unter Hizkia, noch aufflackernde gänzlich dämpfte und von der Gegenwart hinweg in die Zukunft drängte, da und erst da kam es zum entschiedenen Bruche der messianischen Hoffnung mit der Gegenwart, das Messiasbild wird nun mit Farben, welche unerfüllt gebliebene ältere Weiss. und der Widerspruch des gegenwärtigen Königtums mit seiner Idee darboten, in den reinen Aether der Zukunft (wenn auch der nächsten) gemalt, es wird mehr und mehr ein so zu sagen überirdisches, übermenschliches, jenseitiges, der unsichtbare Hort und das unsichtbare Ziel eines an der Gegenwart verzweifelnden und ebendadurch verhältnismäßig geistlicher und himmlischer gewordenen Glaubens (vgl. die unserm Ps. entnommenen Farben des Messiasbildes Jes. c. 11. Mi. 5, 3. 6. Zach. 9, 9 f.). Man muß sich, um das recht zu würdigen, des Vorurtheils entledigen, der Schwerpunkt der alttest. Heilsverkündigung liege in der Weiss. vom Messias. Wird denn irgendwo der Messias als Welt-

erlöser dargestellt? Der Welterlöser ist Jahve. Die Parusie Jahve's ist der Schwerpunkt der alttest. Heilsverkündigung. Ein Gleichnis möge veranschaulichen, wie die alttest. Heilsverkündigung sich entwickelt. Das A. T. ist im Verhältnis zum Tage des N. T. Nacht. In dieser Nacht steigen in entgegengesetzten Richtungen zwei Sterne der Verheißung auf. Der eine beschreibt seine Bahn von oben nach unten: es ist die Verheißung von Jahve der da kommt. Der andere beschreibt seine Bahn von unten nach oben: es ist die Hoffnung, die auf dem Samen Davids ruht, die anfangs ganz menschlich und nur irdisch lautende Weiss. vom Sohne Davids. Diese beiden Sterne begegnen sich zuletzt, sie schmelzen zusammen in Ein Gestirn, die Nacht verschwindet und es wird Tag. Dieses Eine Gestirn ist Jesus Christus, Jahve und Davids Sohn in Einer Person, der König Israels und zugleich der Erlöser der Welt, mit Einem Worte der Gottmensch.

V. 1—4. Der Name Gottes, nur einmal vorkommend, lautet אלהים, und dies reicht aus, um den Ps. zum elohimischen zu stempeln. מֶלֶךְ (vgl. 21, 2) und בֶּן־מֶלֶךְ sind nur nach poetischem Sprachgebrauch artikellos; die Bitte selbst und schon die Wortstellung zeigen, daß der Königssohn da und daß er König ist, Gott wird gebeten, ihm seine מִשְׁפָּטִים d. i. die ihm, dem Gotte Israels, zuständigen Rechte oder Befugnisse und צְדָקָה d. i. die Amtsgabe zu verleihen, sie göttlicher Gerechtigkeit gemäß auszuüben. Nach dem bittenden תֵּן geben sich nun die ohne ו *apod.* folg. Fut. als Optative. Berge und Hügel bez. synekdochisch das ganze Land, dessen weithin sichtbare Höhepunkte sie sind; נָשָׂא ist nach נָשָׂא פְרִי Ez. 17, 8 gemeint: שָׁלוֹם möge die Frucht sein, die auf allen Bergen und Hügeln reift: Friede oder nach dem urspr. Begriffe des Worts (√שלם) Wolsein ohne Trübung und Störung. Zu 3ᵇ ist das Präd. aus 3ᵃ zu entnehmen, so wie hinwieder בְּצֶדֶק „in oder durch Gerechtigkeit", deren Frucht eben der Friede ist (Jes. 32, 17), auch zu 3ᵃ gehört, so daß also beide Glieder sich ergänzen: durch Gerechtigkeit — wünscht der D. — möge es zu solcher auf allen Höhen des Landes prangenden Friedenfrucht kommen. Immerhin aber macht 3ᵇ den Eindruck als ob ein V. wie תִּפְרַחְנָה fehle; Böttch. vermutet תַּצְמִחְנָה צדקה (lassen Gerechtigkeit sprossen). In v. 4 setzen sich die Wünsche bildlos fort. הוֹשִׁיעַ hat wie öfter in der Bed. Heil schaffen Dativ-Objekt. בְּנֵי־אֶבְיוֹן sind geborne Arme wie בֶּן־מֶלֶךְ ein geborner König. Ungerechtem Regiment gelten geborne Arme mehr oder weniger als rechtlos.

V. 5—8. Die Gebetsanrede v. 1 setzt sich wunschweise fort: man möge dich, Elohim, fürchten עִם־שֶׁמֶשׁ mit der Sonne d. i. während ihrer ganzen Währung (עִם im Sinne der Gleichzeitigkeit wie Dan. 3, 33); לִפְנֵי יָרֵחַ bei Mondenschein (vgl. Iob 8, 16 לפני־שמש bei Sonnenschein) d. i. so lange der Mond scheint; דּוֹר דּוֹרִים (Acc. der Zeitdauer vgl. 102, 25) ins äußerste Geschlecht welches die andern Geschlechter überdauert (wie שְׁמֵי הַשָּׁמַיִם von den äußersten Himmeln, welche die andern umspannen) — die zwei ersten Umschreibungen der unbegrenzten Zeit kehren in dem nachsalom. Ps. 89, 37 f. wieder, vgl. den bildlosen Ausdruck in Salomo's Weihgebet 1 K. 8, 40. Die Beständigkeit des Königtums, von dessen Wirkung solche Beständigkeit der Gottesfurcht gehofft wird, kommt erst v. 17 zur Aussage; die Anrede v. 5 auf den

König zu bez. (Hupf. Hitz.), welcher weder v. 4 noch v. 6 noch irgendwo im Ps. angeredet wird, ist willkürlich: es wird im Aufblick zu Gott gewünscht, daß das gerechte und milde Regiment des Königs die Ausbreitung der Furcht Gottes von Geschlecht zu Geschlecht in endlose Zeiten zur Folge haben möge. Wie in v. 5 gefällt sich der D. v. 6 in Synonymenhäufung zu verstärktem Gedankenausdruck; die letzten zwei Ausdrücke stehen wie v. 5 verbindungslos neben einander. Den Vortritt hat der gemeinübliche Regen-Name מָטָר (√מט) der ihm als sich von oben in langen Streifen herabstreckenden bez. רְבִיבִים (von רָבַב רָבַב *densum, spissum* und erst von da aus theils *multum* theils *magnum esse*) ist der in dichten Tropfen sich ergießende Regenschauer, und auch זַרְזִיף ist nicht Syn. von גֵּז, sondern v. זרף זָרַף fließen, letzteres bes. vom thränenden Auge, mittelst Verdoppelung der beiden ersten Stammbuchstaben gebildet (eine sonst beispiellose Intensiv- oder Iterativform ähnlichen Klangs wie זַרְזִיר Spr. 30, 31., arab. *nachrîr* Nasenloch, *charfîf* Lippe DMZ XXVII, 291., aber anderer Bildung): eig. der Tropfenfall oder die Traufe (vgl. *Joma* 87ª: „indem die Magd oben Wasser ausgoß, kamen ihm זרזיפי דמיא auf den Kopf"); גֵּז aber ist nicht die Wiesenschur = geschorene abgeschmähete Wiese, wie auch גִּזָּה גֵּז arab. *ǵizza* nicht das geschorene Fell, sondern im Gegentheil das mit Wolle oder Federn (z. B. Straußfedern) noch versehene bed., vielmehr die Matte d. i. die zur Mahd (zum Mähen) bestimmte Grasfläche. Das Schlußwort אֶרֶץ (*acc. loci* wie 147, 15) schließt sich mit dem Anfangswort יֵרַד zus.: *descendat in terram.* In seinen letzten Worten 2 S. c. 23 hatte David die Wirkung der Herrschaft seines Nachfolgers, den er schaut, mit der befruchtenden Wirkung des Sonnenscheins und des Regens auf die Erde verglichen. Daß Salomo's Regiment sich so wolthätig für das Land erweise, ist der Sinn von v. 6. Das Bild vom Regen erzeugt v. 7 ein anderes: blühen möge unter seinem Regimente der Gerechte (in unbehinderter begünstigter Selbstentfaltung) und Heil in Fülle (möge erstehen) עַד־בְּלִי יָרֵחַ bis es keinen Mond mehr gibt (vgl. den ähnlichen Ausdruck Iob 14, 12). An den Wunsch ununterbrochener Glückseligkeit der Gerechten unter diesem Könige reiht sich der Wunsch unbeschränkter Ausdehnung seiner Herrschaft v. 8. Das Meer (Mittelmeer) und der Strom (Euphrat) sind geographisch bestimmte Ausgangspunkte, von wo sich die Grenzbestimmung ins Unbegrenzte erweitert; Salomo herrschte schon bei seinem Regierungsantritt über alle Reiche vom Euphrat bis zur Grenze Aegyptens, die Wünsche hier greifen weiter, Zacharja wiederholt sie 9, 10 (s. Keil zu d. St.) weissagend mit Bezug auf den König Messias.

V. 9—11. Diese 3. Str. enthält Aussichten, welche die 4. begründet; die Stellung der Futt. wird hier eine andere. Die Betrachtung geht von den heimischen Beziehungen des neuen Regiments auf die auswärtigen über, und zugleich wandeln sich die Wünsche in Hoffnungen. Die ehrfurchtgebietende Herrschaft des Königs wird sich bis in die entlegensten Winkel der Wüste erstrecken; צִיִּים (v. צִיִּי dem *adj. relat.*

v. צִי Trockenheit = צִיִּים) heißen je nach dem Zus. sowol wüstenbewohnende Thiere als Menschen, hier sind es unstreitig Menschen, aber 74, 14. Jes. 23, 13 ist es streitig, ob Menschen oder Thiere. Da LXX A. S. Hier. es hier und LXX Hier. auch 74, 14 *Αἰθίοπες* übers., so scheint man überlieferungsgemäß bei dem Worte an die Nomadenvölker rechts und links vom arab. Meerbusen gedacht zu haben, bes. an die sogen. Ichthyophagen. Diese sinken ehrfürchtig vor ihm in die Kniee und die ihn feindlich bekämpfen, müssen zuletzt ihr Antlitz vor ihm im Staube verhüllen. Der fernste Westen und Süden wird ihm unterthänig und zinspflichtig: die Könige des silberreichen südspanischen Tartessos und der mittelmeerischen Eilande und Küstenlande, also die Könige Europa's des Inselweltheils, und die Könige des cuschitischen oder des joktanitischen שְׁבָא und des cuschitischen סְבָא, wie nach Jos. die Hauptstadt von Meroë hieß (s. Genesis S. 247); eine Königin jenes joktanitischen und also südarabischen (Lth. *Reichsarabien* = *Arabia felix*), viell. aber richtiger (s. Wetzstein zu Jes. S. 696): des cuschitischen (nubischen) שבא war es, welche der Ruf der Weisheit Salomo's herbeizog 1 K. c. 10, Bei beiden Völkern ist an ihren Reichtum an Gold und andern Kostbarkeiten gedacht. Der Tribut ist in תְּשִׁיב מִנְחָה (Tribut bezahlen 2 K. 17, 3 vgl. 3, 4) nicht als Gegenleistung für gewährten Schutz gedacht (Mr. Hgst. Olsh.), auch nicht als periodisch sich wiederholende Leistung (Röd. mit Verweisung auf 2 Chr. 27, 5) sondern als Zurückbringung d. i. Erstattung einer Schuld *referre s. reddere debitum* (Hupf.), nach derselben Vorstellung, nach welcher pflichtige Einkünfte *reditus* (*revenues*) heißen. In dem sinnverw. הִקְרִיב אֶשְׁכָּר erscheint die Darbringung wie eine Opferleistung; אֶשְׁכָּר bed. Ez. 27, 15 die Zahlung in Tauschwaare, hier den schuldigen Zins, von עָשַׁר, welches in Verschmelzung mit dem א *prosth.* mittelst Lautverschiebung in שָׁבַר (שכר) übergegangen ist, wie in אֶשְׁכֹּל das V. שָׂכַל verflechten in שָׁבַל (Röd. *thes.*). In v. 11 durchbricht die Hoffnung alle Schranke: Alles untergibt sich seinem weltüberwindenden Scepter.

V. 12—15. Die Aussichten werden nun begründet; Voluntativformen mischen sich ein, weil die Aussicht in die Zukunft doch mehr lyrisch als prophetisch ist. Die Erhöhung des Königs zum Weltherrscher ist der Lohn seiner Herablassung, er zeigt sich als Helfer und Schutzherr der Armen und Niedergebeugten, welche Gottes besonderes Augenmerk sind; er erachtet es für seine Aufgabe, gerade die Herabgekommenen (דַּל schwank, haltlos, subsistenzlos) und Armen recht schonend, recht mitgefühlvoll zu behandeln (יָחֹס v. חוּס, gleicher Wurzel mit חֶסֶר: tief empfinden), und ihr Blut ist theuerbar in seinen Augen. V. 12 klingt Iob 29, 12 nach. תּוֹךְ 14ª (v. תָּכַךְ gewaltsam niederducken) Bedrückung, Pressung ist *plene* für תֹּךְ geschrieben, aber gleichen Wurzelbegriffs mit תּוֹךְ, der Verbindungsform von תָּוֶךְ (s. zu 10,7). Der Sinn von 14ᵇ ist wie 116, 15.; statt יֻקַּר ist incorrekt יִיקַר geschrieben, denn correct sind nur die Formen יֻקַּר 49, 9 und יִיקַר 1 S. 18, 30., in deren

ersterer das ' erweicht und in letzterer elidirt ist. Wie 49, 10 folgt auf יִקַּר auch hier וִיחִי. Die Aussage individualisirt sich: und er (der mit dem Tode Bedrohte) soll leben (Voluntativ mit Bezug auf den Willen des Königs). Aber wer ist nun Subj. zu וְיִתֶּן־? Nicht der Gerettete (Hitz.), denn nach den vorausgeg. Bezeichnungen v. 11 f. können wir in dessen Besitze nicht זְהַב שְׁבָא (jemanisches oder aethiopisches Gold) erwarten. Also der König und zwar Salomo, für welchen Verfügung über Saba-Gold charakteristisch ist. Des Königs Tichten und Trachten geht dahin, daß der nahezu hingeopferte Arme lebe oder wiederauf lebe, und nicht allein Recht verschaffen wird er ihm, er wird ihn auch reichlich beschenken, und er, der gerettete und aus des Königs Reichtum beschenkte Arme, wird für ihn, den König, unablässig beten, allezeit ihn segnen (יְבָרְכֻנְהוּ mit nicht assimilirtem *en-hu* = *an-hu*, s. zu 50,23). Der Arme ist der Auflebende und Beschenkte und Fürbittende und Segnende, der König aber der beglückende Geber. Zu den einzelnen Vv. die rechten Subjekte hinzuzudenken bleibt dem Leser überlassen. Jene ausgeprägte Bestimmtheit, welche wir von rednerischer Darstellung fordern, ist dem orientalischen Stile fremd (s. Gesch. der jüd. Poesie S. 189). So wie wir erkl. auch Mr. Hofm.

V. 16—17. Hier wo die Futt. wieder an die Spitze der Sätze zu stehen kommen sind sie auch wieder optativisch zu verstehen. Als Segen einer solchen Herrschaft nach Gottes Herzen läßt sich dem Lande getrost nicht blos Fruchtbarkeit, sondern außerordentliche Fruchtbarkeit wünschen. פְּסָה (ἅπ. λεγ.), vom Syr. *sugo* Menge übers., wird von den jüd. Lexikographen richtig v. פָּסַס = פָּשָׂה (im Aussatz-Gesetz), mischn. פָּסָה, aram. פְּסָא, arab. فشا aber auch فشّ, sich ausbreiten *expandere*, abgeleitet [1], so daß es eine weiten und breiten Raum einnehmende Fülle bed.; בְּרֹאשׁ bis an den Gipfel wie 36, 6. 19, 5 — der so sich ergebende Sinn ist der gleiche wie wenn Hofm. (Weiss. u. Erf. 1, 180 f.) פְּסָה von פָּסַס = אָפֵס in der Bed. Grenzlinie faßt: hart am Gipfel der Berge erst soll das letzte Getreide stehen, mit Bez. auf die terrassenförmige Bebauung der Höhen. פְּרִיוֹ bez. sich nicht auf בארץ (Hitz. mit irreleitender Verweisung auf Jo. 2, 3) oder, wozu die Vergleichung כלבנון nicht paßt, auf בראש הרים (Riehm), sondern auf בַּר zurück, welches im Altarab. (*burr*) den Weizen (neuarab. *ḥamḥ, ḥinṭa*) als *frumentum purum* (*selectum*), im Hebr. das Speisegetreide überh. bed.: so hoch und dicht möge die Kornfrucht stehen, daß die Felder, vom Winde bewegt, wie der hohe dichte Wald des Libanon wogen und rauschen; die LXX, welche ὑπεραρθήσεται übers., nimmt ירעשׁ für יראשׁ, wie Ew.: es gipfele d. i. steige hoch empor wie der Libanon seine Frucht; aber ein V. רָאַשׁ ist unbekannt und wie bombastisch ist dieses

1) s. zu Iob 35, 14 und über die ganze Wurzelsippe פז, פס, פש, פץ auseinandergehen, sich ausdehnen, verbreiten Fleischer in den Ergänzungsblättern zu der A. L. Z. 1843 Col. 116. [Verschieden davon ist die Wurzel zu פָּזַז فزّ فاش פּוּשׁ *med. Je* von flinker übermütiger Bewegung].

Bild gegen jenes großartige, aber schöne, welches wir auch nicht gegen die Conj. יֶעֱשַׁר (reich sei) vertauschen möchen. Arabische Dichter bezeichnen den Gehörseindruck solcher vom Winde bewegter reifer Getreidefelder mit خَشْخَشَ z. B. ʿAlkama (nach der Uebers. Socins): „Es klirrten an ihnen die Eisenpanzer wie der Südwind klingen macht die dürre Saatfrucht.“ Der andere Wunsch geht auf schnelles fröhliches Wachstum der Bevölkerung: die Menschen mögen erblühen aus Stadt und Stadt wie das Kraut der Erde (vgl. Iob 5, 25, wo auch צֶאֱצָאֶיךָ an יָצִיצוּ anklingt) d. i. frisch, schön, zahlreich wie dieses — Israel wurde wirklich unter Salomo's Scepter so zahlreich „wie der Sand am Meere“ 1 K. 4, 20., aber Bevölkerungszuwachs ist auch im Bilde der messianischen Zeit ein stehender Zug 110, 3. Jes. 9, 2. 49, 20. Zach. 2, 8 vgl. Sir. 44, 21.[1] Werden aber unter des Königs gerechtem und mildem Walten Land und Volk dermaßen gesegnet, so kann seinem Namen ewige Dauer gewünscht werden. Möge dieser Name — wünscht der D. — so lange uns die Sonne ihr Antlitz zukehrt immer neue Sprossen treiben (יָנִין *Chethîb*) oder Sprossen bekommen (יִנּוֹן *Kerî* v. *Ni.* נָנַן), indem die segensreichen Folgen der Herrschaft des Königs immer neuen Anlaß geben, seinen Namen zu verherrlichen. Das V. נין (s. zu Spr. 29, 21) ist kein Denom., sondern geht auf einen Reduplicativstamm נְאֵנָא (vgl. אָנָא frisch) zurück. Jefeth: Jinnon wird sein Name sein, denn ינין ist nach Talmud und Midrasch einer der acht Messiasnamen (Schöttgen, *De Messia* p. 4). Mögen in ihm — wird weiter mit Worten des Völkersegens im Patriarchensamen gewünscht — sich segnen, ihn selig preisen alle Nationen, und zwar, wie וְיִתְבָּרְכוּ בוֹ[2] sagt, so selig, daß seine Segensfülle ihnen als das Höchste erscheint, was sie sich selber wünschen. Man denke zu *et benedicant sibi in eo* das allgemeinste noch unbestimmte Subj., welches dann sich näher nach Gen. 22, 18. 26, 4 zu *omnes gentes* mit einem sinnverwandten zweiten Präd. bestimmt. Die Accentuation (*Athnach, Mugrasch, Silluk*) ist untadelhaft.

V. 18—19. Schluß-Beracha des 2. Psalmbuchs.[3] Sie lautet volltönender als die des 1. Psalmbuchs, und absichtlich heißt Gott hier nicht wie dort ה׳ אלהי ישׂראל, sondern, weil B. 2 lauter Elohimps. enthält, ה׳ אלהים אלהי ישׂראל. „Der Wunder thut alleine“ ist ein übliches Lob Gottes 86, 10. 136, 4 vgl. Iob 9, 8. שֵׁם כְּבוֹדוֹ ist ein Stichwort der

1) Der Talmud *Kethuboth* 111b knüpft an diese Verheißungen große chiliastische Hoffnungen nach Papias' Weise: Das Land Israel wird süße Kuchen und milesische (feinwollene) Zeuge hervorbringen u. s. w.

2) Sprich *wejithbārchu*, weil der Ton auf dem ersten Stammbuchstaben ruht, dagegen v. 15 *jebārachenhu* mit *Chatef*, s. die Regel in Luth. Zeitschr. 1863 S. 412. Auch daß das ב von בוֹ undagessirt bleibt, hat seinen bestimmten Grund: Tonrückgang eines auf ו auslautenden Worts bringt nicht auch Anziehung des folgenden mittelst *Dag. forte conj.* mit sich.

3) Vergeblich sucht Grätz in einem Aufsatz über die Doxologien in den Psalmen (Monatsschrift 1872 S. 481 ff.) die Thatsache dieses fünffachen doxologischen Schlusses in Zweifel zu ziehen. Die Voraussetzung, daß sämtliche Psalmen mit einer Doxologie der Leviten und einem Responsorium der Gemeinde schlossen, beweist nichts dagegen und beruht übrigens nur auf Vermutung.

nachexil. Gottesdienstsprache Neh. 9, 5., es ist s. v. a. in der liturgischen Beracha שֵׁם כְּבוֹד מַלְכוּתוֹ, Gottes herrlicher, das Gepräge seiner Herrlichkeit tragender Name. Die Schlußworte: und voll werde ... sind aus Num. 14, 21. Hier wie dort ist beim Passiv die Construction des Aktivs mit doppeltem Acc. des Füllenden und zu Füllenden beibehalten, denn auch כְּבוֹדוֹ ist Acc.: erfüllt werde mit seiner Herrlichkeit (man mache ihrer voll) die ganze Erde. Das durch ו gepaarte אָמֵן ist im A. T. diesen Psalter-Doxologien ausschließlich eigen.

V. 20. Unterschrift der Grundsamlung. Die Abkunft dieser Unterschrift kann nicht die gleiche sein mit der der Doxologie, die nur deshalb zwischen ihr und dem Ps. selbst eingeschoben ist, weil sie bei der gottesdienstlichen Anagnose mitgelesen werden sollte (*Symb.* p. 19).

כָּלוּ = כָּלּוּ wie רֻחוּ 36, 13. כָּסוּ 80, 11. Spr. 24, 31., alles an der betonten *ult.* kenntliche *Pual*-Formen. Vergleichbar ist die Unterschrift תַּמּוּ דִבְרֵי אִיּוֹב Iob 31, 40., welche die Wechselreden und Monologe Iobs von den Reden Gottes scheidet. Wer den ganzen Psalter mit den vielen jenseit Ps. 72 noch folgenden Ps. Davids überblickte, konnte hier nicht diesen Schlußstein setzen. Ist sie aber älter als die doxologische Fünftheilung, so ist sie ein für die Entstehungsgeschichte der Samlung bedeutsamer Fingerzeig. Sie beweist, daß der uns vorliegenden Gesamtsamlung wenigstens Eine kleinere Samlung vorausgegangen ist, von der wir sagen können, daß sie bis Ps. 72 reichte, ohne damit behaupten zu wollen, daß sie alle Ps. bis dahin enthielt, da deren mehrere bei der Gesamtredaktion in sie eingeschaltet sein können. Aber Ps. 72 kann sie enthalten haben, da sie frühestens in der salom. Zeit zusammengestellt worden ist. Daß sie unmittelbar unter einem Ps. Salomo's gerade so gefaßt ist, hat gleichen Grund, wie daß der ganze Psalter im N. T. als davidisch citirt wird. David ist Vater des שִׁיר ה׳ 2 Chr. 29, 27 und darum können alle Ps. davidisch heißen, wie alle מְשָׁלִים salomonisch, ohne daß deshalb alle von David selbst verfaßt sind.

Im Verlage von **Dörffling & Franke** in **Leipzig** ist erschienen:

Biblischer Commentar über das Alte Testament

von **Carl Friedr. Keil** und **Franz Delitzsch.**

Theil I Bd. 1: Genesis und Exodus von Prof. Dr. **C. F. Keil.** 2. Auflage. 2 Thlr. 24 Gr.

„ I „ 2: Leviticus, Numeri und Deuteronomium von Demselben. 2. Auflage. 2 Thlr. 24 Gr.

„ II „ 1: Josua, Richter, Ruth von Demselben. 2 Thlr.

„ II „ 2: Die Bücher Samuel v. Demselben. 1 Thlr. 26 Gr.

„ II „ 3: Die Bücher der Könige v. Demselben. 2 Thlr.

„ III „ 1: Der Prophet Jesaia v. Prof. Dr. **Franz Delitzsch.** 2. Auflage. 4 Thlr.

„ III „ 2: Der Prophet Jeremia von Prof. Dr. **C. F. Keil.** 3 Thlr. 10 Gr.

„ III „ 3: Der Prophet Ezechiel v. Demselb. 2 Thlr. 24 Gr.

„ III „ 4: Die zwölf kleinen Propheten v. Demselben. 2. Auflage. 3 Thlr. 20 Gr.

„ III „ 5: Das Buch Daniel von Demselben. 2 Thlr. 4 Gr.

„ IV „ 1: Der Psalter von Prof. Dr. **Franz Delitzsch.** 3. Aufl. Erste Hälfte (Ps. 1—72). 3 Thlr.

„ IV „ 2: Das Buch Iob von Demselben. 2 Thlr. 24 Gr.

„ IV „ 3: Das Salomonische Spruchbuch v. Demselben. 3 Thlr.

[„ IV „ 4: Prediger und Hohelied Salomonis von Demselben, noch rückständig.]

„ V: Chronik, Esra, Nehemia und Esther von Prof. Dr. **C. F. Keil.** 3 Thlr. 10 Gr.

Druck von Ackermann & Glaser in Leipzig.

HIS BOOK MUST BE
RETURNED

K265
v.7 Biblischer Commentar
... / F. Delitzsch

DH5
K265
v.7

8134

Graduate Theological Union
Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709

CBPac

GTU Library
3 2400 00605 5374